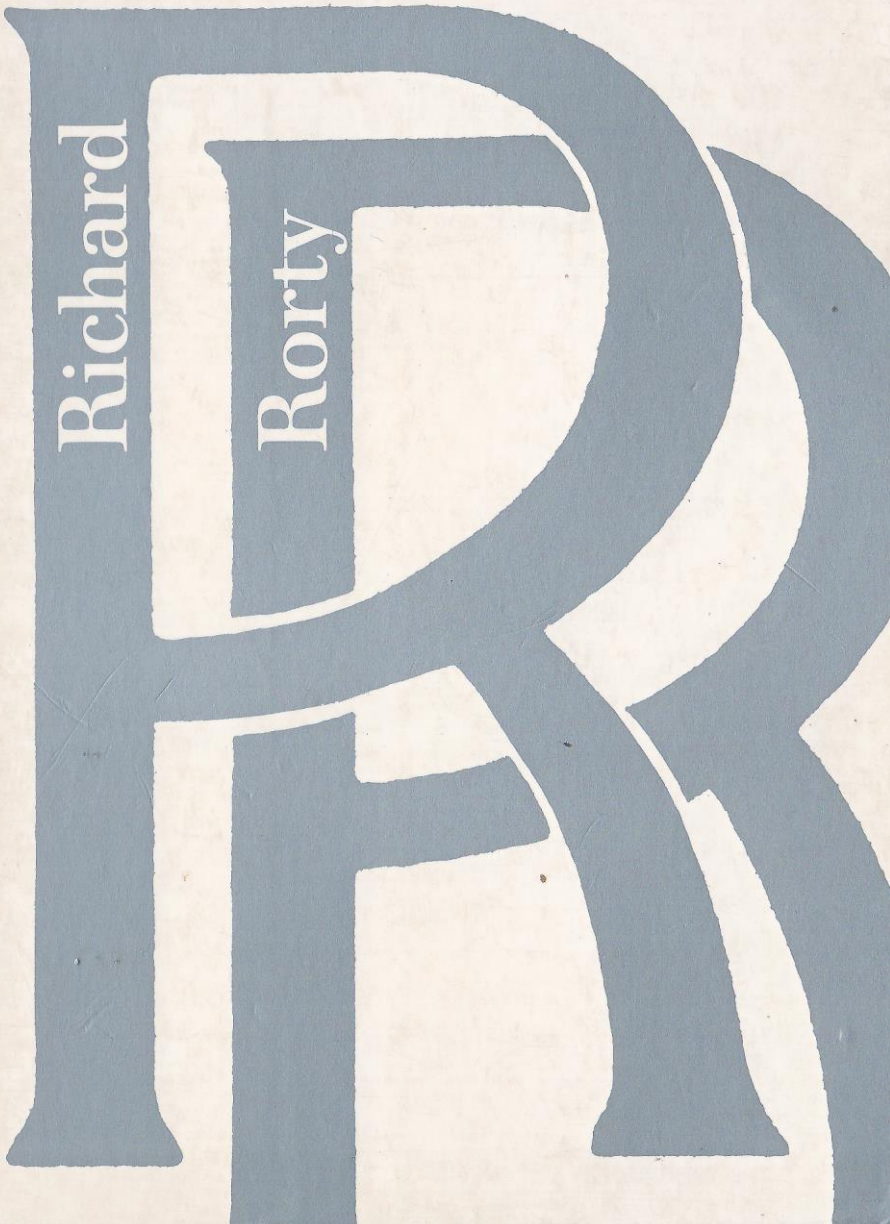
Richard Rorty

El giro lingüístico

Introducción de Gabriel Bello

Paidós / I.C.E.-U.A.B.



Pensamiento Contemporáneo 11

El giro lingüístico

PENSAMIENTO CONTEMPORANEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*

Richard Rorty

El giro lingüístico

Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística

Seguido de "Diez años después" y de un epílogo del autor a la edición castellana

Introducción de Gabriel Bello

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original: *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (págs. 1-39)
Publicado en inglés por The University of Chicago Press, Chicago

Traducción de Gabriel Bello

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín Badosa

1ª edición, 1990

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1967 by The University of Chicago Press, Chicago
© de esta edición
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-613-1
Depósito legal: B-18.174/1990

Impreso en Hurope, S.A.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

COPIA PRIVADA

sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 250

SUMARIO

Introducción. Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica, *Gabriel Bello* 9
1. Rorty: identidad y diferencia 9
2. La deriva postanalítica y el horizonte postfilosófico 16
3. Entre el darwinismo social y el darwinismo filosófico 26
4. Entre pragmatismo y hermenéutica 33

EL GIRO LINGÜISTICO 45
Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística 47
1. Preliminar 47
2. La búsqueda de un punto de partida neutral 54
3. Filosofía del Lenguaje Ideal *versus* Filosofía del Lenguaje Ordinario 76
4. Criterios de eficacia en la filosofía analítica 96
5. Prospección para el futuro: descubrimiento *versus* propuesta 116
Bibliografía 129
Diez años después 135
Veinte años después 159

INTRODUCCION

RICHARD RORTY EN LA ENCRUCIJADA DE LA FILOSOFIA POSTANALITICA: ENTRE PRAGMATISMO Y HERMENEUTICA

1. Rorty: identidad y diferencia

Cuando Rorty se dispone a escribir «The contingency of Selfhood», trabajo que acabará formando parte del reciente libro *Contingency, Irony and Solidarity*, comienza transcribiendo un poema de Philip Larkin que expresa dos formas de temor a la muerte. El poeta lo poetiza como temor a la extinción de la propia diferencia y, parece que sobre todo, de la propia identidad. La diferencia vendría dada por el inventario, idiosincrático y rigurosamente intransferible, de lo que es posible e importante; y el temor a su extinción vendría a ser el de morir sin haberlo expresado en algún tipo de figuración cultural (científica, literaria, plástica, etc.) que perdure como testimonio de la singularidad y unicidad propias. La identidad, por el contrario, llega con el encuentro de o con algo común a todos los hombres en todas las épocas; y uno no habría muerto satisfecho de no haber logrado salir hacia la comunalidad, más allá de la clausura en la propia diferencia.[1]

1. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 1989, págs. 23-25 (a partir de ahora me referiré a este libro como CIS). El trabajo «The Contingency of Selfhood», apareció originalmente en la *London Review of Books*, 8.8 (mayo, 1986), después de haber servido de base a una de las Conferencias Northcliffe, dadas en el University College de Londres, en febrero del mismo año.

Inmediatamente Rorty extrapola la distinción implícita en el poema de Larkin para filtrar a su través la eterna querella entre la poesía y la filosofía, la «tensión entre el esfuerzo por lograr autocreación mediante el reconocimiento de la contingencia, y el esfuerzo por conseguir universalidad mediante la trascendencia de la contingencia» (CIS, 25). Rorty cree que esta tensión traspasa la filosofía desde Hegel y, particularmente, desde Nietzsche, por no remontarnos a Platón expulsando al artista de la ciudad justa según la universalidad de las ideas. Y añade que los filósofos importantes de nuestro propio siglo son los que han intentado seguir el impulso poético de los románticos rompiendo con Platón y «viendo la libertad como el reconocimiento de la contingencia»; y filósofos postnietzscheanos como Wittgenstein o Heidegger habrían escrito filosofía para «hacer patente la universalidad y la necesidad de lo individual y lo contingente» (pág. 26).

No pretendo seguir ahora estos hilos, sino utilizar la distinción de Larkin y su explotación por parte de Rorty para referirme, a mi vez, a la identidad y a la diferencia del propio Rorty, así como a otras identidades y a otras diferencias filosóficas.[2] Pues cuando se está refiriendo,

2. Tomo los conceptos de «identidad» y «diferencia» en un sentido próximo al de la lógica formal de la identidad. Esta equivaldría a la relación de pertenencia de un individuo a una clase que, por eso mismo, es *común* a todos los individuos afectados por dicha relación de pertenencia. Cualquier individuo o caso no afectado por tal relación es, por eso, diferente. Esta conceptualización formal es insuficiente. La adopto provisionalmente por dos razones. Para mantenerme, por ahora, al margen de la «filosofía de la diferencia», tal como aparece en G. Vattimo (*Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986, VI), y para llamar la atención respecto a la solidaridad teórica de conceptos como «identidad», «diferencia» y «comunidad» que hoy constituyen claves filosóficas indudables, pero cuyas tradiciones respectivas son, en gran parte, inconmensurables. A esos tres conceptos habría que añadir el de «alteridad», de tan acusada presencia en la tradición fenomenológica y, sobre todo, en una filosofía como la de E. Levinás. (Véase mi trabajo «La construcción de la alteridad en Kant y Levinás», en J. Muguerza y

a propósito del poema de Larkin, a los poetas y a los filósofos; o cuando se refiere a Platón y a Nietzsche, o a Heidegger y a Wittgenstein, o a los filósofos postnietzscheanos, o a los filósofos más importantes de este siglo, no sólo los está insertando en un código de la referencia historiográfica; los está transportando, en un movimiento metonímico, a un registro icónico o imaginario, cuyo efecto pragmático es la construcción de un modelo axiológico de identidad. Al introducir la cláusula «the more important philosophers...» lo que *hace* Rorty es construir una relación axiológica que añade, a la función de referencia histórico-teórica de los nombres de filósofos o de corrientes mencionados, la función identificatoria que, de hecho, le sirve para construirse su comunidad de pertenencia o identidad filosóficas.[3] Pero, al tratarse de *su* código, muestra lo que en el poema de Larkin aparecería como diferencia: la conformación (filosófica en este caso) del inventario idiosincrático de Rorty: su sentido individual de lo que es filosófico-moralmente importante. Finalmente, conviene no perder de vista una última cosa que *hace* Rorty al introducir *su* código como regla de valoración. Dada su apuesta por la contingencia y en contra de la

---

R. Rodríguez Aramayo [comp.], *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.)

3. Esto que digo a propósito de Rorty es un buen ejemplo de lo que en otra parte he propuesto como modelo de «construcción social de la identidad moral» (véase «La construcción social de la identidad moral», *Revista Canaria de Filosofía y Ciencia Social*, núm. 2 (1988), reimpreso en mi libro *El retorno de Ulises. Sobre competencia ética y supervivencia*, La Laguna, Secretariado de Publicaciones, 1989). Quisiera remitirme en este contexto a P. Castoriadis-Aulagnier, *La violencia en la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, pág. 183, sobre el concepto de «imaginario», y las páginas inmediatamente anteriores, para su relación con lo «simbólico» entendido como operación codificadora. En relación con el concepto «construcción de la identidad», remito a K. J. Gergen y K. E. Davis (comp.), *The Social Construction of the Person*, Berlín/Nueva York, Springer-Verlag, 1985. En el mismo sentido cabría citar a C. Castilla del Pino (comp.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1989.

universalidad o, en otras palabras, por la universalidad de la contingencia, su regla de valoración jamás podrá ser una ley (del ser o de la razón) y deja en libertad a cualquiera de seguir su ejemplo: introducir otra regla de valoración filosófica, tan diferente de la de Rorty en su énfasis axiológico, como igualmente contingente en su necesidad y alcance valorativos.

Me parece que nos estamos acercando a la entraña de la *diferencia* que Rorty introduce en la filosofía al construirse a sí mismo como diferente (si es que, por el momento, le concedemos hablar de él en estos términos). Pues Rorty no sólo estaría abriendo la puerta a la contingencia de toda valoración, incluida la suya,[4] sino cerrándosela a cualquier proyecto de *metavaloración*: la de un hipotético Otro capaz de introducir su valoración no ya como un código contingente, sino como una Ley necesaria y universal, supuesto Espejo de la Naturaleza, Ojo de Dios, o Consenso Racional que expresa la posición metavalorativa de una historia devenida Absoluto Comunicacional; [5] un Otro, por tanto, que, dotado, no de una competencia axiológica corriente y, por tanto, contingente, sino de una

4. Que yo sepa, Rorty no ha hablado explícitamente de la «contingencia de la valoración», como lo ha hecho de la del lenguaje, el yo y la comunidad; pero esa «cuarta» contingencia está implícita en su propia «valoración de la contingencia». Afortunadamente, en el libro de B. Herrnstein Smith (*The Contingencies of Value. Alternative Perspectives for Critical Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988) podemos disponer de un contundente alegato en favor de lo que el título anuncia. De la misma autora puede verse «Value Withought Truth-value», en J. Fekete (comp.), *Life after Postmodernism (Essays on Value and Culture)*, Nueva York, St. Martins Press, 1987 (el volumen recoge otros ensayos que comparten el mismo clima).

5. Las dos últimas expresiones con mayúscula pertenecen, evidentemente, a la Galaxia Apel-Habermas. La primera la introdujo el propio Rorty en su *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979 (tr. cast.: Cátedra, 1983; a partir de ahora FEN), y la segunda a H. Putnam en *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981 (tr. cast.: Madrid, Tecnos, 1988, págs. 81-82).

metacompetencia, es capaz de decidir entre el caos de las diversas y, acaso inconmensurables, valoraciones contingentes. Estamos en el núcleo de la diferencia filosófica de Rorty pues su compromiso con la contingencia y en contra de la necesidad entraña algunos problemas de envergadura, cuya formulación contribuirá a perfilar la figura filosófica de Rorty, tanto desde dentro de su propio impulso axiológico como desde fuera: desde el impulso y la figura axiológicos de sus críticos.

La pregunta esencial es la siguiente: ¿cómo se las arregla Rorty, si se puede hablar así, para hacer frente al problema de la diferencia o distancia crítica y al de la coherencia o identidad de su propia propuesta? En ambos retos Rorty cree haber tenido éxito mientras que la crítica pretende lo contrario: su fracaso filosófico. El problema se agudiza al carecer de un criterio de éxito o de fracaso filosófico independiente tanto de Rorty como de sus críticos. Pues mientras el primero niega con coherencia la existencia de cualquier criterio «abstracto y general», muchos de sus críticos pretenden atraparle en la red de tal tipo de criterios. Esta actitud le llevó tempranamente, en 1965, cuando escribió «Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística», a cuestionar dicha filosofía en bloque, por carecer de criterios metafilosóficos de éxito o de fracaso filosófico para el «nuevo» tipo de filosofía con que se pretendían autoidentificar, diferenciándose de todos los anteriores. Ya se trate de los filósofos del Lenguaje Ideal o del Lenguaje Ordinario, o de los más próximos a la lingüística empírica (chomskyanos) todos fracasaron. Y fracasaron, piensa Rorty, porque no fueron capaces de conseguir criterios objetivos, por cuya aplicación cualquiera pudiera haber sabido si eran capaces o no de llegar a conseguir los objetivos propuestos porque creían que eran o debían ser los de la filosofía lingüística. El primero, disolver los problemas filosóficos tradicionales (el ser, la conciencia, el conocimiento, la mente, los universales, la libertad, etc.). Debían ser disueltos porque habían surgido de usos incorrectos o desviados de los diversos len-

guajes en los que habían sido formulados. Las expresiones clave son «uso incorrecto» y «uso desviado»; pero, ¿respecto de qué? De la «forma lógica» (distinta de las diversas gramáticas históricas, todas contaminadas), y de la «gramática ordinaria» de un lenguaje dado (distinta de los usos no ordinarios, por parte de los filósofos, de términos ordinarios). Después de todo esto, el segundo objetivo de la filosofía lingüística está cantado: autoconstituirse en una ciencia estricta, ya fuera sobre el objeto de la «forma lógica» (la filosofía como analítico-constructiva de un Lenguaje Ideal: el primer Wittgenstein, Ayer, Carnap, Bergman, etc.); ya sobre el de la «gramática ordinaria» susceptible de ser abordada mediante el análisis conceptual (el segundo Wittgenstein, Austin, Strawson, etc.: la filosofía como analítica del lenguaje ordinario), o bien mediante los métodos de la lingüística empírica (Fodor, Katz, etc.: la filosofía del lenguaje como filosofía primera). En esto habría consistido el famoso «giro lingüístico» (Bergman) que, de creer al Rorty de «Veinte años después», queda ya bien lejano en su pretensión de reducir los problemas filosóficos a problemas de lenguaje, en lo cual, precisamente, habrían fracasado, como filósofos, los filósofos que lo intentaron. Las causas del fracaso están, para Rorty, bastante claras: no haber llegado a conseguir ni, por tanto, a proporcionar a sus posibles interlocutores, *criterios* claros y terminantes de éxito en cuestiones tan elementales (para ellos) como saber cuándo se podía considerar terminado el análisis de los significados terminales de sus conceptos clave como «forma lógica», «gramática ordinaria correcta», «verdad necesaria», etc. Y tales criterios faltaban porque faltaban también otros más elementales aún: los que hubieran permitido saber qué o cómo era (según sus propios cánones abstractos de exigencia) un «buen *análisis*» o incluso un «buen *significado*». Se careció, pues, irremediablemente, de criterios hasta para saber qué podía ser el análisis del concepto «significado», por lo que se ignoraba, en último término, qué o cuál podía ser el significado de

«análisis», mucho menos de «análisis correcto». Con tales carencias de base ¿cómo es que los filósofos lingüísticos (tan orgullosos, por otro lado, de su diferencia filosófica) habían pretendido objetivos tan tremendos como «disolver» los problemas filosóficos tradicionales y, por fin, resolver el problema metódico de la filosofía convirtiéndola en una ciencia estricta? Nada extraño, por tanto, que Rorty vea en «Diez años después» (segundo de los textos de Rorty publicado en este volumen, escrito por la época en que aparecía FEN, en cuya página 242 se cita a Hacking), en la filosofía del lenguaje el último intento, también fracasado, de la epistemología moderna, de resolver el problema del conocimiento: sustituyendo las «ideas» por los «significados» en el papel de «espacios fronterizos» entre el sujeto cognoscente y la realidad que se quiere conocer. Nada extraño, tampoco, que en «Veinte años después» sostenga que la expresión «los problemas filosóficos son problemas de lenguaje» le parezca confusa, sólo que con argumentos más radicales. Ahora Rorty duda de que exista una actividad específica, diferencia a la manera de un «género natural», a la que podamos llamar «filosofía» (tal como pudiera aparecer en la expresión «problemas de la filosofía»); y tampoco cree que exista tal cosa como «el lenguaje» (en cualquiera de los sentidos que pueda tener en la expresión «problemas de lenguaje»).

Lo que en realidad *hace* Rorty al someter a los filósofos lingüísticos a sus (de ellos) criterios meramente hipotéticos de coherencia, es *desconstruir* la figura de la filosofía que ellos habían construido como expresión de su propia diferencia hacia fuera (la filosofía tradicional) y, hacia dentro, de su común identidad o comunidad de pertenencia. El término «desconstrucción», innegablemente derridiano, ha sido usado ya por R. Bernstein para referirse a Rorty en un sentido similar al que yo mismo acabo de emplear.[6] Y no cabe duda de que emplearlo en un

6. R. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Londres, Polity Press,

contexto de habla sobre «filosofía lingüística» del estilo anglosajón acostumbrado, aun puede ser provocativo. No importa. Dejemos a los provocados con sus náuseas y sigamos la pista de la desconstrucción rortiana.[7]

2. La deriva postanalítica y el horizonte postfilosófico

Dejemos claro, ante todo, que Rorty, en 1979, se confiesa postanalítico en los objetivos filosóficos, pero no en el método. Sentado esto,[8] volvamos al punto en el que comienza a gestarse la autodiferenciación filosófica de Ror-

---

1986, pág. 79: «There is a dazzling brilliance in Rorty's desconstruction of what the takes to be misguided pretensions of philosophical discourse». Por otro lado, Habermas incluye a Rorty en su crítica a Derrida en *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1985 (tr. cast.: Madrid, Taurus, 1989, págs. 248-253).

7. De todos modos, para hacer degustable el combinado de lenguaje «analítico» y «desconstrucción» puede leerse el libro de H. Straten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, cuyo prefacio comienza expresando la preocupación del autor por la «heterogeneidad» de su hipotética audiencia. Pero, como hay paladares filosóficos y no filosóficos para todos los gustos, los más próximos a la literatura pueden disponer de J. Culler, *On Desconstruction*, Ithaca (Nueva York) Cornell University Press, 1982 (tr. cast.: Madrid, Cátedra, 1984), mientras que los avezados a la aridez de la metafísica hegeliano-heideggeriana pueden recurrir a R. Gashé, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986; y a S. Melville, *Philosophy Beside Itself. On Desconstruction and Modernism*, Manchester, Manchester University Press, 1986, donde se encontrará, asimismo, una aproximación a Derrida desde el psicoanálisis y viceversa. El contexto que sugiere esta nota, puede valer, con todas las diferencias del caso, como contexto rortiano.

8. Refiriéndose, en la introducción a FEN (págs. 16-17) a filósofos analíticos como Sellars, Quine, Ryle, Davidson, Khun, Putnam..., escribe a continuación: «Es tanto lo que debo a estos filósofos en relación con los *medios* que utilizo como lo que debo a Wittgenstein, Heidegger y Dewey en relación con los *fines* a que se aplican» (ambos subrayados son míos).

ty, no sea que el pez de la desconstrucción, que acaba de picar, se nos descuelgue del texto hacia la marea de contextos y pretextos circundantes. Es bien cierto, se puede replicar, que si la diferencia rortiana va de «desconstrucción» Rorty podrá ser todo lo desconstructivo que se quiera, pero eso no le hará diferente. Pues, dejando a un lado a Derrida, los mismos filósofos lingüísticos que Rorty desconstruye habrían hecho lo propio —al menos lo habrían intentado— con los filósofos tradicionales y sus problemas. ¿O no pretendían disolverlos? Podría haber, en todo caso, una diferencia de éxito, no de método. Y valdría decir lo propio de filósofos analíticos como Quine, Sellars, Davidson (de quienes Rorty se reconoce deudor), o el propio Putnam, que «desconstruyeron» algunas distinciones conceptuales (analítico-sintético, transcendental-empírico, dado-construido, esquema, contenido, etc.), que habían sido consideradas «dogmas» por parte de la primera generación de filósofos analíticos (Ayer, Carnap, etc.).[9]

Sin entrar en los problemas conceptuales que puede plantear el término «desconstrucción» conviene introducir una diferencia no ya, si se quiere, en el método sino en la actitud desconstructiva de uno y otros, que convendrá calificar, ya desde ahora, de actitud *ética*. Y añadir en seguida que esta actitud ética no sólo no es relevante para los problemas teórico-conceptuales (cosa que podría pensarse desde un supuesto neutralismo «lógico» hoy insostenible), sino todo lo contrario, como espero hacerlo ver en las páginas que siguen. Los filósofos lingüísticos se disponen a desconstruir pero con el objetivo de, una vez instalados a su aire y a sus anchas en el viejo

9. Véase sobre esto FEN, cap. VI, «Representaciones privilegiadas», donde Rorty revisa las correspondientes críticas de Sellars y Quine a los mencionados dogmas; también las págs. 270-279, donde revisa la desconstrucción de Davidson. Pero quizá donde se pueda apreciar mejor las consecuencias de este tipo de desconstrucción es en el trabajo «The World Well Lost», que forma parte de *The consequences of Pragmatism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (a partir de ahora CP).

solar de la filosofía, re-construir un edificio categorial de nueva planta y, sobre todo, filosóficamente más funcional y luminoso que las añejas y tradicionales estancias pseudofilosóficas. Comienzan, para ello, con declaraciones metafilosóficas acerca de la *forma* que habría de adoptarse como *norma* del quehacer filosófico. Hablan de una forma que *habría* de devenir normal en el trabajo filosófico, no de una ya realizada y, por tanto, descriptible; de una forma «por» o «a» realizar, objetivable únicamente en términos de un «es» platónico que, de hecho, lo que significa es «debe». El significado pragmático de expresiones como «lo real es x» o «x es real» es, de hecho, «sólo *debemos* tomar por real a x». A la inversa, pero dentro de la misma estructura pragmática, el significado de expresiones como «la filosofía debe ser x» lo que da a entender, también pragmáticamente, es «la filosofía "es" lo real puesto en pensamientos...», donde «lo real» significa, de hecho, «lo que *debemos* tomar por real». En cualquiera de las dos definiciones (de la realidad o de la filosofía) lo que tenemos aquí es una decisión ética disfrazada de ontología o, si se quiere, una ontología que encubre el criterio moral (contingente) que la está generando. El teorema de Thomas lo enuncia con sencillez: «Si los hombres definen ciertas situaciones como reales, ellas acaban siendo reales en sus consecuencias»,[10] lo cual, por otro lado, nos ilustra sobre el carácter ético, y no ya sólo lógico-metódico, de artilugios conceptuales de tanta aparente inocencia como las definiciones. Lo mismo puede decirse de «filosófico», «bueno», etc.

Para el caso de la filosofía lingüística, por «platónico» quiero significar aquí dos cosas. Una, que los filósofos lingüísticos, cuando creen o dicen estar haciendo metafilosofía con pretensiones de *validez* general, lo que en realidad hacen es una definición normativa o codificación axiológica (metafilosófica) del significado y, por tanto, del

10. Citado en A. Schuzt, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pág. 310.

valor positivo o negativo de la actividad llamada «filosofía» y de sus productos; se limitan a construir una norma de uso del término «filosofía», y un código metódico de su correspondiente práctica. La otra, que, con las generalidades universales («forma lógica», «análisis conceptual», «verdad necesaria», etc.) a que recurren en el mejor estilo platónico, encubren o disfrazan de *necesidad* la radical *contingencia* de su propia apuesta metafilosófica. Y esto es una falsificación sin paliativos,[11] bajo la forma de una *ptitio principii*: dar por sentado lo que, en todo caso, exigiría una demostración a partir de algún punto indiscutido. Basta, para ello, sustituir al propio deseo, verdadero punto de partida e indicador supremo de contingencia (el contingente poder de definir lo real según el deseo) por un ámbito de necesidad, poblado de ideas, esencias, hechos atómicos o significados analíticos, como base de derivación del código metafilosófico.

Si se compara esta actitud con la de Rorty, descrita en el párrafo anterior, se puede apreciar una clara diferencia: la que existe entre el sí, de aceptar, y el no, de rechazar, la contingencia de toda codificación y, por supuesto, de toda codificación moral. La actitud de rechazo de la contingencia lleva a buscar fuera, en la mente de Dios, en las leyes de la Naturaleza, en las leyes económicas de la Historia, en las reglas del Método Científico, o en los presupuestos regulativos de la Comunicación Transcendental, etc., una *conexión necesaria* que, operando de «confort metafísico»,[12] permita conjurar la contingencia

11. En el trabajo «Transferencia y falsificación (sobre la motivación subyacente a la retórica naturalista)», recogido como cap. IV de mi libro *El retorno de Ulises...*, op. cit., puede verse el análisis de un caso similar de «falsificación».

12. Esta expresión es usada por Rorty en «Solidarity or Objectivity?», en J. Rachman y C. West (comps.), *Post-analitycal Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, pág. 13. Rorty se inscribe, así en el *pathos* trágico del pragmatismo, señalado, entre otros, por dos viejos pragmatistas como S. Hook (*Pragmatism and The Tragic Sense of Life*, Nueva York, Basic Books, 1984), y P. Kurt (*Forbiden Fruit. The Ethics of Humanism*,

del tiempo y su azarosidad (y, eventualmente, autoconstituirse en administrador o arrendatario del conjuro; o, como habría que decir en estos tiempos que corren, en consejero-delegado, o ejecutivo, de la multinacional «Necessity & Method Corporation», o de alguna de sus filiales provincianas). Por el contrario, la aceptación de la contingencia conlleva el rechazo de cualquier tipo de «confort metafísico» con el que Rorty se compromete tempranamente.

A punto de terminar «Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística», cuando Rorty ensaya una prospección, también metafilosófica, sobre los futuros posibles de la filosofía, introduce dos distinciones que abren la puerta a su inequívoco compromiso posterior con la contingencia, y a su rechazo de cualquier tipo de «confort metafísico». La primera es la distinción entre «filosofía como propuesta» (de figuras de significado y valor contingentes); la segunda, la distinción entre «describir» y «cambiar» la mente. Lo primero conlleva descubrir el vocabulario, filosóficamente fundacional, que pueda hacer de Espejo de mente de forma que ella, por su parte, pueda funcionar como Espejo de la Naturaleza: es el supuesto básico de la epistemología. La desconstrucción de ambos espejos, más los consiguientes espejismos,[13] será el objeto preferente

---

Nueva York, Prometheus Books, 1988). Para el caso específico de Rorty, véase el (por otro lado muy crítico) artículo de D. Leland, «Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critique from a Feminist Point of View», *Praxis International*, núm. 8 (octubre, 1988), 275. Leland se refiere a la «metaphisical alonenees», que sería el punto de partida de la conversación filosófico-comunal. En un sentido similar, R. Bernstein suele referirse a la «cartexian anxiety», cuyo conjuro constituiría la nefasta raíz de todo «fundamentalismo» (*Beyond Objectivism and Relativism*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983, pág. 16).

13. Quiero llamar la atención sobre el papel que juega la metáfora del Espejo, en la desconstrucción, tanto en la de Derrida (Gashé emplea la palabra *'mirror'* en el título de su obra sobre Derrida, cit.) como en la de Rorty, que la usa, por su parte, en el título de su primer libro (FEN). Otra palabra que guarda

de FEN. Lo segundo, en cambio, lo que implica es cambiar el lenguaje, en la perspectiva explícita de un conductismo lingüístico que Rorty comienza a adoptar en FEN (pág. 165) como «conductismo epistemológico». Será el programa que Rorty hará suyo y, con él, una forma de filosofía, próxima a la poética heideggeriana, al juego estético de Nietzsche, y a la correspondiente ética desfundada y desfundante, que habrá de encontrar en CIS su mejor expresión.

De las distinciones anteriores nacerán otras como lenguajes anormales *versus* lenguajes normales (a partir de la distinción kuhniana entre ciencia normal y ciencia revolucionaria), filosofía edificante *versus* filosofía sistemática y epistemología *versus* hermenéutica, las tres introducidas en la tercera parte de FEN. En este contexto los conceptos de «edificación» y «conversación» sustituyen sistemáticamente a los de «conocimiento» e «investigación», cuyo significado es la desconstrucción de la relación jerárquica entre la perspectiva epistémica y la perspectiva moral, con la consiguiente liberación o desfundamentación de la última. Lo cual no deja de ser una manera de afirmar la diferencia de la moral respecto a la epistemología y, como consecuencia, el vaciado de sentido de la epistemología que Rorty sólo puede ver en el intento de «fundar» la moral que inspira nuestras instituciones.[14] Más distinciones del mismo tenor son solidari-

---

con 'mirror' una relación metonímica, *glass* (vidrio), también utilizada por Rorty para referirse a la supuesta esencia de nuestra mente (la primera parte de FEN, se titula «Nuestra esencia de vidrio») es, asimismo, empleada por J. J. Lecercle (*Philosophy trought the Looking Glass. Language, Nonsense, Desire*, Hutchinson, 1985) para simbolizar el espacio (imaginario) donde se juega el complejo de espejos entre filosofía, mente y lenguaje, en el ámbito del pensamiento postestructuralista francés.

14. Esa función está claramente asumida por H. Putnam en *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court, 1985, en su defensa del realismo. El mismo tipo de defensa que podemos encontrar en K. Popper, *Teoría cuántica y el cisma en física*, Madrid, Tecnos, 1985, pág. 26, donde el autor confiesa que

dad frente a objetividad, democracia frente a filosofía, y comunidad frente a método (de demostración o justificación). Con estas distinciones Rorty emprende un giro pragmatista que le permite: *a*) referir toda justificación, tanto epistémica como moral, a las *prácticas sociales* (contingentes), y *b*) eliminar «la autoridad y la racionalidad de la epistemología» como fundamento/sede (de la necesidad) de toda justificación posible.[15]

En el contexto anterior, la filosofía tenderá a mezclarse con el resto de la cultura, en un horizonte postfilosófico que Rorty vuelve histórica y culturalmente plausible presentándolo como análogo al horizonte cultural postreligioso surgido de la Ilustración, más conocido como secularización. Estas serán las consecuencias del pragmatismo, cuyo análisis da lugar al conjunto de trabajos que integran el libro del mismo título.[16] Disminuiríamos, sin em-

---

sus motivos para defender el realismo son «en parte racionales, en parte *ad hominem*, y en parte incluso éticos». Estos consisten en que sin el realismo epistémico (que él defiende de las interpretaciones de la mecánica cuántica próximas a la mística) sería imposible conservar el sentido y, por tanto, la memoria, de acontecimientos como los de Hiroshima y Nagasaki: lo que aquí está en juego es el valor del «sufrimiento *real*» (subrayado mío). Este tipo de defensa del realismo es utilizado por J. van Brakel y B. A. C. Saunders (se remiten explícitamente al libro de Putnam, cit.) para descalificar la posición «no-realista» de Rorty. Como éste introduce la «no crueldad» como uno de los principios rectores de su utopía «postmodernista liberal burguesa» (cf. CIS, parte III, «Cruelity and Solidarity»), su pecado estaría en aparecer *a*) afirmando alguna forma de moral, y *b*) manteniendo una posición desfundada y desfundante (no realista); ésta sería una posición cínica, pues *b*) destruye *a*), mientras que Rorty sigue beneficiándose de aparecer manteniendo *a*) como máscara de moralidad. Este pecado sólo puede ocurrir, claro está, si se parte del supuesto (no demostrado) que «moral» y «moral fundada» son sinónimos. Este supuesto gratuito es uno de los objetos de la desconstrucción rortiana.

15. Véase FEN., pág. 165, y «Solidarity or Objectivity?», en op. cit., págs. 11 y sigs.

16. Me refiero, obviamente, a CP, sobre todo a su introducción, que es la que da el título al libro, y que ha sido elegida

bargo, la importancia del discurso sobre la «postfilosofía» si nos limitáramos a verlo como la constatación un tanto tragicómica de la autoextinción de una profesión otrora respetada y respetable. El problema es, precisamente, el del *status* de esa supuesta respetabilidad, pues de lo que se estaría tratando (en el discurso de la muerte de la filosofía) es del fin de su posesión en exclusiva de las claves y criterios del valor «validez» moral a la que habría que liberar no sólo de la epistemología, sino también de la filosofía, y dejarla irrumpir en el más amplio ámbito de la «conversación de la humanidad». La filosofía no tiene por qué dejar de contribuir a ella (como la poesía, la novela, la crítica literaria, el cine o el periodismo), pero ya no desde una posición de privilegio con la excusa del «fundamento», curada de la obsesión de creerse el Gran Arquitecto de la Cultura o, quizá en tono menor, la Distribuidora de Apartamentos y Bungalows en la urbanización del mismo nombre. Esta es la motivación profunda del desplazamiento de Rorty hacia el discurso de la crítica literaria en CIS, así como de su cambio de *status* de profesor de filosofía por el de profesor de «humanidades».

Pero la desconstrucción del privilegio moral autoatribuido por la filosofía bajo forma de epistemología requiere, sin embargo, aflojar la última vuelta de la tuerca. Pues, lo que Rorty desconstruye no es sólo la filosofía lingüística, ni siquiera la epistemología moderna que pervive en ella una vez sustituidas las ideas por los significados. Lo que se trata de desconstruir es la *codificación moral* implícita en ambas común, por lo demás, al objeto de la desconstrucción derridiana: la metafísica de la presen-

---

para abrir el volumen de ensayos que integran la compilación de K. Baynes, J. Bohman y Th. McCarthy (comps.), *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge, Mass., The MIT. Press, 1987. De todos modos, para un criterio más matizado de lo que entiende Rorty por «fin de la filosofía» es preciso atender a las precisiones del propio Rorty en «Veinte años después».

cia.[17] Dicha codificación resulta de presentar las cosas como si la opción por la necesidad fundante (más los correspondientes estilos filosóficos) fuera «más racional» o «más filosófica» o «más seria» o «más moral» o «más humana» que la opción por la contingencia y, al contrario, como si la opción por la contingencia no fuera seria, ni filosófica sino más bien irracional y, en último término, inmoral.[18] Esta metavaloración, generalmente implícita,

17. La vinculación que establezco aquí entre la desconstrucción y la ética debe contrastarse con el enfoque de R. Bernasconi, «Desconstruction and the Possibility of Ethics» (en J. Sallis [comp.], *Desconstruction and Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1985), preocupado, sobre todo, por dejar claro que, como ya ocurriera con Heidegger, todo proyecto desconstructivo es incompatible con cualquier proyecto de ética sistemática. En la misma línea habría que situar la intención que expresa H. Staten (*Wittgenstein and Derrida*, cit.) cuando escribe: «The questions raised in this book concern how one situates ethically as linguistic subject, regardles of what views about truth or reality one may espouse...» (pág. XVI).

18. Afortunadamente (para mi argumentación) podemos contar con ejemplos de esta actitud moral. El primero es el trabajo de E. Sosa, «Dos tradiciones: libertad y seriedad» (en J. A. Gimbernant y J. M. González (comp.), *II Encuentro Hispanomexicano de filosofía moral y política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, 1988). Precisamente con la intención de descalificar a Rorty y a su orno filosófico (pragmatismo, hermenéutica, postestructuralismo, etc.), desde el mismo título se contrapone una supuesta tradición de «filosofía seria» u otra supuesta tradición de «filosofía de la libertad» (véanse las respectivas características en la pág. 139), sin otro fundamento que la libérrima y contingente arbitrariedad del autor. ¿Es que Sosa no se toma su propia libertad en serio (al colocarla del otro lado de la seriedad) o, peor aún, que no toma en serio cualquier *otra* ejercitación del filosofar libre que no sea la suya o la de los amigos de la «seria» necesidad? Si fuera así, como sospecho, estaríamos ante un caso de dictadura moral que no por encubierta (o acaso por eso) deja de ser menos pura y dura, resultado de una previa apropiación privada de una competencia metaaxiológica que ni siquiera se digna exhibir. Desde luego no sirve como excusa decir que utiliza los dos rótulos en cuestión «por conveniencia terminológica» (pág. 140). No hay conveniencia inocente. Y menos terminológica.

conlleva dos rasgos principales: *a*) al no expresarse, queda fuera de la escena textual delimitada por la cortina o red de necesidad que instituye, detrás de la cual resguarda la desnudez de su propia arbitrariedad: así puede dar el gato de *la* necesidad por la liebre de *su* contingencia; *b*) coloca a la defensiva al amigo de la contingencia, que la afronta en toda su desnudez, sin el amparo de necesidad alguna que le sirva de confort metafísico. El amigo de la contingencia —ataca el que necesita la necesidad— ha de reconocer los peligros de su arrogante ingenuidad: que las verdaderas consecuencias del pragmatismo y su apuesta radical por la contingencia son el irracionalismo y el relativismo, una injustificable falta de seriedad. Pero tras este ataque lo que se deja ver es, otra vez, la autoatribución (sólo que no expresada) del privilegio o superioridad moral para la propia mirada ontológica o metafilológica.

El segundo ejemplo nos lo proporciona Apel (*Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986). En el primer estudio («El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad») hay un momento (págs. 21-22) donde distingue entre: *a*) «racionalidad *filosófica* (reflexivo-trascendental)», y *b*) «racionalidad lógico (-formal)», que ni siquiera merece el nombre de «filosófica» según la axiología apeliana. Aún más al margen queda *c*) la «crítica global de la racionalidad» a cuyos titulares se la «facilita» (pág. 23) la práctica de la falacia abstractiva (pág. 22). ¿No se da a entender que los «críticos de la racionalidad global» incurren en o recurren a la falacia abstractiva porque ya vienen arrastrando una intención perversa contra la razón, desde no se sabe dónde ni cuándo? Casualmente, después del libro de V. Farias sobre Heidegger y el nazismo, o del de W. Bartley III sobre Wittgenstein y la homosexualidad, quizá ya sepamos de dónde viene la intención perversa. ¡Ah!, no debemos olvidar que Nietzsche estaba loco. No pretendo atribuir a Apel estas explicaciones/imputaciones de inmoralidad. Me limito a apuntar la coherencia entre ellas y su posición metafilosófica.

3. Entre el darwinismo social y el darwinismo filosófico

Esta es la situación dialéctica en la que desemboca la posición rortiana, y en la que Rorty ha de adoptar una estrategia crítico-polémica: acosado por el alma en pena de la necesidad. Expulsada por la desconstrucción de algunos de sus cuerpos textuales [19] preferidos (filosofía lingüística, epistemología, filosofía sistemática, etc.), se reencarna en el cuerpo-texto de sus críticos bajo la forma de realismo (aunque sólo sea internalista: Putnam, Margolis), de método o nostalgia de método (Bernstein), de racionalidad comunicativo-transcendental (Habermas e, implícitamente, Apel), y de la necesidad «abstracta» de algún criterio crítico, esgrimida desde un universalismo en clave feminista o clasista (R. Comay, N. Frasser, y D. Leland), o bien en un cuerpo-texto desconstructor de las propias distinciones de Rorty (B. Herrstein Smith). ¿Qué es lo que *hace* Rorty? Trata de escabullirse de la red de la necesidad de «tener que» esgrimir argumentos mejores, más convincentes y, sobre todo, más fundados que...; esto es, se niega una y otra vez a reelaborar por su parte la malla lógico-categorial de la necesidad de forma que sea «más resistente que...» o «más fina que...», y logre prevalecer en algún sentido sobre las de sus oponentes. Simplemente renuncia a emplear la estrategia argumentativo-fundamentadora, como renuncia a todo intento de ofrecer algo «mejor que...», o «más necesario que...», la Naturaleza o la Razón o la Metafísica, etc.... Si Rorty aceptara ese juego, aun cuando, eventualmente, encontrara un argumento o una categoría «más fundados que...», habría caído en la trampa de los «reciarios» de la necesidad: por mucho que los hubiera vencido, lo habría hecho con *sus* (de ellos) reglas y se habría convertido en *uno* de ellos.

19. Sobre la visión del texto como cuerpo (y del cuerpo como texto) véase M. Henaff, *Sade. La invención del cuerpo libertino*, Barcelona, Destino, 1980 (sobre todo, 1 y 9).

Lo que, en cambio, trata de hacer Rorty es limitarse a desconstruir la pseudonecesidad lógica del cimiento/fundamento de las edificaciones argumentales que amenazan seducirle con su confort metafísico o, en caso contrario, con venírsele encima. La táctica empleada por Rorty en este punto consiste en mostrar que lo que los otros pretenden que sólo se puede conseguir con un fundamento que funde una cadena de necesidad firme y segura, se puede lograr de otro modo. ¿Qué es lo que se puede hacer de otro modo? y, ¿cuál es ese «otro modo»? Lo primero defender, justificándola, la propia tradición moral o, lo que es lo mismo, la propia comunidad sociocultural de pertenencia (no ya, ahora, la filosófica). Para eso, mantiene Rorty, *no* es necesario recurrir a ningún tipo de fundamento exterior a e independiente de ella misma como la realidad exterior, o la naturaleza, o el método científico, o la analiticidad del lenguaje. Basta la práctica de la *conversación* sobre el resto de las prácticas comunales, incluida la conversación misma. En esto, en «no tener que» conectarla con la cadena de la necesidad, consiste la contingencia de la comunidad; y en «poder» hacerlo conversacionalmente reside el pragmatismo hermenéutico de Rorty que le ha enfrentado a la manera tradicional y establecida de entenderlo.[20]

20. La táctica metódica de Rorty puede verse en acción en varios lugares como por ejemplo, en FEN, págs. 165-170; en «The De-Transcendentalization of Analytic Philosophy», en R. Hollinger (comp.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985, págs. 97-103, y en «Solidarity or Objectivity?, en *op cit.*, págs. 11-16.

La categoría de «conversación» es introducida por Rorty en FEN, parte tercera, cap. VII, bajo el epígrafe «conmensuración y conversación». El intento de Rorty es el desmarque de la epistemología («conmensuración») y la introducción de la hermenéutica convencional como «expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por la epistemología no llegue a llenarse» (pág. 287). El término 'conversación' lo toma Rorty de M. Oakhesott, de quien cita «On the Character of a Modern European State», en *On Human Conduct*, Oxford, 1975. En realidad, donde Oakhesott introduce la idea de «conversación» es en *The Voice*

En este punto, no obstante, la crítica ético-política al rortismo podría tomar el relevo de la epistémica, ya provenga de los fieles a la epistemología, ya de los adeptos al pragmatismo metódico institucional. El acoso de Rorty podría articularse de modo parecido al siguiente. Bien; tú te permites el lujo de renunciar al «confort metafísico», pero puedes hacerlo porque tienes las espaldas bien cubiertas por el confort socioeconómico (y cultural) de tu comunidad de pertenencia: la sociedad «postmodernista liberal burguesa», a cuya élite cultural perteneces.[21] ¿Cómo puedes defender ese tipo de sociedad habiendo otras sociedades miserables, y defender a tu clase social, que es una clase privilegiada? ¿No estás defendiendo un darwinismo social encubierto? ¿No es preciso reconocer la necesidad (crítica, moral) de un criterio exterior a e independiente de todas las comunidades y todas las clases? Por el contrario, la opción por el postmodernismo desfundado, ¿no implica, en la renuncia a tal criterio, la aceptación implícita del darwinismo social?[22]

---

of Poetry in the Conversation of Mankind (An Essay), Londres, Bowes and Bowes, 1957. Para dar una idea de la oposición entre «conmensuración y conversación», Rorty se refiere a Oakhesott en estos términos: «La epistemología ve a los participantes unidos en lo que Oakhesott llama una *universitas* —grupo unido por intereses mutuos en la consecución de un fin común—. La hermenéutica los ve unidos en lo que él llama una *societas* —personas cuyos caminos por la vida se han juntado, unidas por la urbanidad más que por un objetivo común, y mucho menos por un terreno común».

Por mi parte, sin embargo, me gustaría apuntar en otra dirección inexplorable, a lo que puede saber, por el propio Rorty, para lo cual remito a la nota 27.

21. Para la «autoimagen social» que Rorty posee de sí mismo, véase «Solidarity or Objectivity?», cit., y «Postmodernist Burgeois Liberalism», en R. Hollinger (comp.), *op. cit.;* también en CIS, partes II y III.

22. Yo mismo expresé este tipo de crítica en mi comunicación («La desfundación de la modernidad: entre la teoría crítica, el pragmatismo y la hermenéutica») al V Congreso organizado por la Sociedad Mexicana de Filosofía, celebrado en Xalapa (Mé-

La acusación es fuerte pero no inexpugnable. Rorty podría responder aproximadamente así. Esa no es razón suficiente para reintroducir por la puerta de atrás a la Naturaleza o cualquiera de sus predecesores (como Dios o las esencias) o sucesores (el Método, la Historia vista como Leyes Económicas o como Presupuestos Trascendentales de la Comunicación, etc.). Además, mi pertenencia a la comunidad «Post...» es, como su propia existencia, contingente y, para que mi conversación no sea cínica, es mejor reconocer dónde estoy y desde dónde hablo, que no disfrazar mi condición de intelectual social e históricamente situado, de un pseudouniversalismo enmascarado, por su parte, con cualquiera de esas grandes palabras... Desde donde estoy situado tanto sociológica como históricamente (la clase de los intelectuales en la sociedad liberal-burguesa postmoderna), que es el mismo lugar donde estáis situados vosotros mismos, podemos y debemos conversar con los «otros» (de otras comunidades y de otras clases), como si fueran nosotros mismos: con los objetivos de la edificación mutua y progresiva de nuestra identidad común, la eliminación de

---

xico), en octubre de 1989. Mi argumento, entonces, era el estrechamiento progresivo del ámbito de la «conversación»: *a*) de la conversación de la *humanidad* (M. Oakhesott), a la conversación de *occidente* (FEN, pág. 355), que es lo que Rorty recomienda a los filósofos «conservar»; *b*) de la conversación de occidente a la de las sociedades *postmodernistas* liberalburguesas, del área nordatlántica. En líneas generales, esta apreciación crítica es compartida por autores sensibles a la inspiración de la «teoría crítica», cuya nómina puede verse en la nota 35. No obstante, esta opinión debe contrastarse, ahora, con la valoración diferente que se hace en este mismo texto del etnocentrismo rortiano: como un intento de construir el punto de vista propio como situado sociohistóricamente. Por eso es *un* punto de vista como otro cualquiera, y no una «mirada de Ojo de Dios». Sobre la nación de «construcción socialmente situada», véase J. Douglas, «Deviance and Respectability: The Social Construction of Moral Meanings», en íd. (comp.), *Deviance and Respectability. The Social Constructions of Moral Meanings*, Nueva York/Londres, Basic Books, 1970.

la crueldad, y la realización de la solidaridad. Los críticos ideológico-políticos tendrían ya preparada una contrarréplica parecida a la siguiente. Debes darte cuenta de que las instituciones tanto políticas como, sobre todo, económicas, impiden, de hecho, a los otros, ser y, por tanto, hablar, como si fueran «nosotros». Al expresarte así, no sólo estás cayendo en una ilusión, sino en el cinismo: utilizas tu conversación abierta (y, potencialmente, universal) para la misma función de máscara que la que tú atribuyes a lo que tú llamas nuestras «grandes palabras».

Todo eso puede ser cierto —podría defenderse Rorty— pero eso tampoco es una razón suficiente para reintroducir vuestras grandes palabras sobre la Necesidad como garantías de igualdad, etc. Por otro lado, las instituciones se pueden reformar, como la parte mala de nuestra comunidad; y para eso no es preciso abandonarla desplazándose a otra, imaginaria o ideal, cuyo significado pragmático es el privilegio de una parte de *esta* sociedad (por ejemplo, los sedicientes grupos críticos y sus/vuestros hipotéticos «representados») en la conversación: como si lo que ellos/vosotros *decís* «tuviera que» estar «por encima de» lo que dice el resto de los participantes. Por eso recurrís a las grandes palabras: para disfrazar vuestro privilegio de necesidad crítico-filosófica...

Como los guerreros de la necesidad vienen de lejos y de antiguo no se arredran y vuelven a caer sobre un llanero solitario como Rorty. ¿Reforma de las instituciones, dices? ¿Con la contribución de los intelectuales irónicos? Pero si tú mismo presentas vuestra conversación entre irónica (escéptica sobre cualquier fundación) y circunscrita a la esfera privada, sin incidencia en la lógica (institucional) de lo público. O abandonas tu condición de intelectual irónico/escéptico, o aceptas, cínicamente, que las instituciones no se pueden reformar mientras estás *diciendo* que sí.[23] Con el agravante, además, de que, al

23. Para este tipo de acusaciones véase N. Frasser, «Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy», *Praxis International* (octubre, 1988). A partir de

decir lo que dices y callarte sobre sus efectos perversos, obtienes el valor añadido de un cierto capital simbólico a cargo de alguna audiencia tan bienpensante como críticamente obtusa.

En este punto, la defensa de Rorty sólo puede ser *ad hominem*. ¿Qué es lo que hacéis vosotros? ¿No os limitáis, como yo, a tomar parte en la conversación? ¿O bien os creéis que porque le deis a vuestro «discurso» una apariencia de «universalidad» es menos etno o sociocentrista, y más eficaz en la modificación de las instituciones? ¿No os dais cuenta de que también vosotros sois cínicos, y que sólo me condenáis porque no comparto vuestra ilusión (la que os hacéis sobre vosotros mismos) de que estáis haciendo algo distinto de conversar, algo así como señalar al mundo «la dirección que debe seguir...»; vuestra ilusión, en fin, de ser los herederos de la vieja y divina Providencia? Claro, no os dais cuenta, porque el cinismo requiere aún un resto de lucidez sobre los propios límí-

---

premisas rortyanas —*a*) su definición del «ironista» como «el tipo de persona que afronta la contingencia de sus [de él y de ella] creencias y deseos más entrañables» (CIS, XV), *b*) el emplazamiento del ironista en la esfera privada separada de la pública («The vocabulary of self-creation is necessarily private, unsheared, unsuited to argument. The vocabulary of justice is necessarily public and shared», *op. cit.*, pág. XIV)— N. Frasser monta una argumentación crítica devastadora. Algunas conclusiones son del siguiente tenor: «El discurso político de hecho queda restringido por Rorty a aquellos que hablan la lengua del liberalismo burgués. Quien se aparte de este vocabulario carece simplemente de cualquier sentido de solidaridad. De igual modo, resulta que los partidarios del liberalismo burgués poseen el monopolio del hablar sobre las necesidades y los problemas sociales de la comunidad»... «Análogamente, no hay lugar para sujetos *colectivos* de discursos no liberales... para el discurso de comunidades radicales que contesten los discursos dominantes...» (pág. 267).

Si Frasser tiene razón, Rorty habría incurrido en el vicio del privilegio moral autoatribuido que, como he pretendido sostener aquí, constituye el objeto de su pretensión desconstructiva. En este contexto no puedo analizar suficientemente la cuestión, que debe permanecer, por tanto, abierta.

tes, mientras que vuestro *delirio*[24] os la impide. Eso es, en fin, lo que se esconde bajo vuestra pretensión de que la filosofía debe ser la que levante el mapa de la cultura y distribuya en él lugares y papeles a las ciencias, al arte, a la religión y a la política; ya se autoidentifique con la razón que traza ese mapa al autocriticarse a sí misma (Kant, Apel), ya con el alguacil o el acomodador que señala a cada uno su sitio en él (Habermas). Yo, concluiría Rorty, no trato de hacer Filosofía (con mayúsculas), sino sólo filosofía (con minúsculas). Como veis, en el fondo, se trata de que yo no comparto el privilegio que vosotros concedéis a la filosofía: es la última máscara de vuestro propio privilegio. ¿No decís, en vuestro discurso, que

24. Este giro del diálogo no es estrictamente rortiano, pero, dada su denuncia de toda clase de espejismos, podría serlo sin mayores problemas. J. J. Lecercle, en su *Philosophy Through the Looking Glass*, cit., distingue entre «delirium» y *delire*. El autor nos remite al caso de Schereber, bien conocido en la literatura psicoanalítica (véase J. Lacan, *Escritos*, I, México, S. XXI, 1971, págs. 65, 125 y 350), quien, *a*) por un lado, presenta síntomas de excitación mental hasta la locura, alucinaciones duraderas, confusión mental y lenguaje absurdo; por otro, sin embargo, *b*) estos síntomas desaparecen cuando, sin renunciar a sus convicciones delirantes, Schereber comienza a escribir sus memorias para convencer a los que le encerraron en el psiquiátrico de que está sano, y para expresar sus convicciones a un público más amplio. La fase *b*) es la que, según Lecercle, «interesa a la filosofía, pues, en ella, el paciente expone su sistema, intenta ir más allá de los límites de su enfermedad e introducir en ella *método*, en cuyo contexto aún duda entre la ciencia, por la que se esfuerza y suspira, y la ficción más desatada» (p. 1). Con el *delire* no nos encontramos, pues, ante la carencia de significado, sino ante su empacho.

Sería demasiado fácil vincular este *delire* con una supuesta fase *a*) filosófica: la paranoia derivada del miedo a la carencia de cualquier tipo de «confort metafísico» (Rorty), y a la denegación de la consiguiente situación trágica; expresiones como «ansiedad cartesiana» (Bernstein) traducirían, precisamente, esta situación de la que surge una «necesidad de certeza», de origen netamente compulsivo. De esta naturaleza serían todos los intentos de no perder pie de algún tipo de necesidad: la paranoia desatada por el terror a la contingencia.

estáis en contra de los privilegios de clase, raza o sexo? ¿Por qué, entonces, os atrincheráis en el de La Filosofía? ¿No os dais cuenta de que ahí mantenéis en conserva todos los que decís querer erradicar? Deberías ser más coherente. Pero ese es un problema vuestro, no mío, etc.

4. Entre pragmatismo y hermenéutica

El diálogo anterior podría ser interminable, como sostiene McIntyre que lo es toda pretensión de argumentación moral, en una época metaéticamente emotivista como la nuestra. Dada la inconmensurabilidad de las premisas axiológicas de partida, el resultado sólo puede ser la no conclusividad.[25] Será mejor, por eso, interrumpirlo en este punto. Entretanto, parece más práctico, en este contexto, que tratemos de trazar un mapa del territorio de la obra de Rorty, que nos permita contar con una perspectiva global, más apegada a su terreno textual. Lo ensayaré sobre la base de tres criterios: el de los centros o núcleos de atención, el cronológico y el textual. Tomaré como primer punto de referencia lo que voy a presentar como tres centros o focos de atención que, si no estoy equivocado, constituyen los hitos teóricos del trabajo de Rorty. Los vincularé, al mismo tiempo y respectivamente, a los tres volúmenes hasta ahora principales de su obra, publicados en 1979 (FEN), 1982 (CP) y 1989 (CIS), y asociaré a cada uno de ellos un conjunto de trabajos menores pero en modo alguno insignificantes. Debe tenerse en cuenta, no obstante, que cada uno de los núcleos de atención teórica traspasa, de forma recurrente, toda la obra de Rorty, por más que en algún momento y en alguno de los textos logre arrastrar el énfasis. Esto hace que los temas se encabalguen de texto en texto y de período en período, de

25. Véase A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981 (tr. cast.: Barcelona, Crítica, 1987, págs. 19 y sigs.).

modo que la obra, en su conjunto, presenta una forma de desarrollo como por oleadas que se fragmentan en una enorme multiplicidad de unidades. Salvo el FEN, que adopta la forma clásica de un libro sistemático desde el principio hasta el fin, el resto son trabajos más bien cortos, publicados en revistas o volúmenes de varios coautores, recogidos después, por afinidad temática o aire de familia, en volúmenes (así, PC y CIS), permaneciendo otros dispersos o aislados. Esta estructura mayormente informal no deja de rememorar a la obra de los «filósofos edificantes» (Heidegger, Wittgenstein, Dewey) a cuya comunidad se siente Rorty pertenecer; aunque quizá más que ninguna otra, recuerde la de J. Derrida, al que, como he tratado de mostrar, también le aproxima la tendencia desconstructiva.[26]

Con todas estas precauciones por delante, creo que en la obra de Rorty se pueden localizar, tanto en su tiempo de desarrollo como en su espacio textual, los focos de atención teórica que van a seguir.

El primero es la desconstrucción sistemática de los conceptos centrales tanto de la de la filosofía analítico-lingüística, como de sus ancestros modernos, la filosofía empirista inglesa a partir de Locke, y la idealista conti-

26. En el conjunto de la obra de Derrida encontramos, casi también al principio, la forma libro en su factura clásica, en *De la grammatólogie*, París, Minuit, 1967 (tr. cast. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971), y en *La voix et le phénomènologie de Husserl*), París, PUF, 1967 (tr. cast., Valencia, Pretextos, 1985). A continuación (aunque algunos aparecerán el mismo año que los dos libros anteriores) una serie casi innumerable de textos agrupados en volúmenes como (por ceñirme sólo a los traducidos al castellano), *L'ecriture et la Difference*, París, Seuil, 1967 (tr. cast., Barcelona, Anthropos, 1989), *Marges de la Philosophie*, París, Minuit, 1972 (tr. cast.: Madrid, Cátedra, 1989), y *La Dissemination*, París, Seuil, 1972 (tr. cast., Madrid, Fundamentos, 1975). Ello no obsta para que, bajo tanta dispersión y multiplicidad aparentes, aparezca un sentido o dirección que lo unifica todo o casi, como los diversos comentaristas han hecho ya evidente (por ejemplo, entre nosotros, C. de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y desconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989).

nental a partir de Descartes y Kant, concebidas como epistemología. Este trabajo, que habrá de marcar el destino postanalítico de Rorty, ocupa la mayor parte de su primer libro, FEN (las dos primeras partes, de tres, y seis capítulos de ocho); pero había sido iniciado diez o doce años antes, con la escritura de «Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística», y seguirá aún en textos posteriores a 1979.[27]

El segundo es la delimitación, gradualmente autoconsciente, de su propia comunidad de pertenencia filosófica, a la que se irá aproximando como resultado de su trabajo desconstructivo. Para comenzar a entendernos podemos situarla entre el pragmatismo, la hermenéutica y la posthermenéutica, en el amplio sentido de las tres palabras.[28] Estas son las coordenadas en las que hay que

27. Por ejemplo, los dos que aparecen en este volumen como «Diez años después» y «Veinte años después»; también en «Epistemological Behaviourism an the De-Transcendentalization of Analytic Phylosophy», en Hollinger (comp.), cit., que puede pasar por breve compendio de FEN; pero también en algún texto incluido en CP, como «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey», escrito, en realidad, en 1974, y aparecido por primera vez en *The Review of Metaphysics*, XXX (1976), págs. 280-305.

28. En el caso de Rorty y otros filósofos norteamericanos de su generación (Putnam, Davidson, etc.) es difícil separar lo que tienen de analíticos de lo que tienen de pragmatistas, dada la fusión de ambas tradiciones entre 1930 y 1960, iniciada a partir de la obra de Ch. Morris. De creer a R. Bernstein (*Philosophical Profiles*, Londres, Polity Press, 1986, pág. 88) el primer trabajo publicado de Rorty fue un estudio sobre las posibles semejanzas entre Peirce y las veleidades «postpositivistas» del segundo Wittgenstein («Pragmatism, Categories and Language», *The Philosophical Review*, 70 [1961]). De este dato cabe inferir que el pragmatismo de Rorty puede ser, a la vez, una raíz de su actitud desconstructiva, sin que ello implique que el trabajo desconstructivo no conllevara la consecuencia de una profundización del pragmatismo.

Uso el término «post-hermenéutica», en el sentido análogo al que, por ejemplo, posee el título del libro de H. L. Dreyfus y P. Rabinow sobre Foucault, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Brighton, Sussex, The Havester Press,

buscar la diferencia de Rorty respecto de la filosofía analítica, así como su propia identidad, si es que se puede hablar así de alguien que escribe sobre la contingencia de la «yoidad». Este trabajo comienza en los dos últimos capítulos de FEN (1979), se consolida en los trabajos reunidos en CP (1982), y prosigue aún, en parte, en CIS (1989). En este espacio textual, Rorty pretende dejar constancia inequívoca de cuál es la variante de pragmatismo que hace suya, y avanza la clarificación de sus relaciones con la hermenéutica y la posthermenéutica.[29]

1982). También puede clarificar el sentido del término la distinción entre la práctica textual derridiana y la hermenéutica de Gadamer, en T. K. Seung, *Structuralism and Hermeneutics*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, caps. 6-10. Indicaciones breves pero iluminadoras en C. de Peretti, cit., págs. 151 y sigs.

29. A estas preocupaciones responden, asimismo, trabajos menores, pero muy clarificadores, como «Pragmatism Without Method», en P. Kurtz (comp.), *Sidney Hook. Philosophy of Democracy and Humanism*, Buffalo, Nueva York, Pantheon Books, 1983, y «Comments on Sleeper and Edel», intervención de Rorty en el «Simposium on Rorty's *Consequences of Pragmatism*», recogido en *Transactions of The Charles Sanders Peirce Society* (A Quarterly Journal in American Philosophy), vol. XXI, núm. 1 (1985), págs. 40-48. Probablemente habría que incluir aquí los trabajos reunidos en uno de los dos volúmenes de *Collected Papers*, que anuncia Rorty en el Prefacio a CIS, cuyo título provisional parece ser *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge University Press, en prensa).

Para el tipo especial de pragmatismo que Rorty parece sustentar, me gustaría proponer la hipótesis hermenéutica (no considerada aún por Rorty, que yo sepa) que apunta hacia J. Royce y su *The Problem of Christianity*, Nueva York, The McMillan Co., 1918, Chicago, Chicago University Press, 1968. En esta obra tardía, Royce funde dos motivos fuertes: *a*) el cristiano-hegeliano de una «conciencia común» o «comunidad autoconsciente» (Royce sustituye el modelo de la *polis* griega, tan presente en Hegel, por la comunidad cristiano-paulina), con *b*) el motivo pragmatista-peirceano, según el cual la clave de la comunalidad es el *signo* y su *interpretación*. Royce hará de la «identidad comunal» el objeto y el objetivo de la interpretación y, por lo tanto, un signo a interpretar (véase Ch. S. Peirce, *El hombre un signo*,

El tercero es la elaboración de su diferencia filosófica en el inequívoco ámbito de la comunidad de identidad o

---

reciente comp. de escritos ed. por J. Vericat, Barcelona, Crítica, 1988, y la interpretación de Peirce en J. Pérez de Tudela, *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cincel, págs. 89-91). Pero como se trata de la identidad común, la interpretación es, también, común: he aquí el germen pragmatista de la idea de conversación que Rorty acabará retomando (no sé a través de qué rodeos) de M. Oakhesott: «First, interpretation is a conversation and not a lonely enterprise» (Royce, *The Problem*, ..., pág. 289). La conexión de Rorty con Royce puede proporcionar dos claves adicionales. Una, sobre el tipo especial de pragmatismo ante el que nos encontramos, para cuya denominación propongo la de «pragmatismo hermenéutico». En efecto, la introducción del motivo peirceano supone una *semiotización* de cierto legado hegeliano, que tratará de llevar a cabo, a su manera, la hermenéutica de Heidegger a Gadamer (que es la, paradójicamente, que acabará influyendo directamente en Rorty). Otra, sobre la abierta reticencia del «pragmatismo metodológico» tradicional y establecido (a partir de Peirce y Dewey) hacia la «rareza» del pragmatismo de Rorty. Desde la hipótesis que propongo, no es otra que la «rareza» del pragmatismo de Royce, debida a su hegelianismo absolutista impenitente. Ahí habría que ver la razón de que haya sido excluido por mucho tiempo de la tradición pragmatista respetable. Aun en 1968, H. S. Thayer no le incluye en su influyente *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Indianápolis, Hacket Pub. Co. Las cosas parecen estar cambiando, sin embargo, y Royce reaparece en la reciente compilación de J. J. Sthurr, *Classical American Philosophy*, Nueva York/Oxford University Press, 1987, presentado en una apreciable introducción especial de J. A. Kegley. Hasta ahora, el único que ha reservado a Royce un lugar propio y un papel único en el debate entre la filosofía norteamericana y la europea ha sido Apel (*La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, págs. 188-197). Dicho papel habría consistido, justamente, en la «transformación semiótica» de Hegel, en la línea de la que él, Apel, ha presentado como «transformación semiótica» de Kant por parte de Peirce. En este contexto acaso puedan ser entendidas adecuadamente referencias de Rorty a Hegel como ésta (a propósito de los filósofos «edificantes»): «These are the philosophers who try to detach Hegel's insistance on *historicity* from his *pantheistic* idealism» (CIS, pág. 26, subrayados míos).

pertenencia mencionado en el párrafo anterior, donde Rorty se esfuerza por marcar distancias significativas no sólo dentro del pragmatismo sino también de la hermenéutica y hasta de la posthermenéutica, pese a su simpatía por la obra de Derrida. Por un lado radicaliza el pragmatismo hasta un conductismo lingüístico que lleva a un neopragmatista autodeclarado como Putnam a calificarle, con tanta perversidad como agudeza, de «skinnerianismo transcendental».[30] Por otro, otro neopragmatista como R. Bernstein, de filiación claramente deweyana pero muy abierto a la filosofía europea continental y muy influido por Habermas y Gadamer,[31] califica la posición de Rorty,

30. H. Putnam, «A Comparayson of Somthing withz Somthing Else», *New Literary History*, 17 (1985), 61-79. Esta cita la he encontrado en J. van Brakel y B. A. C. Saunders, «Moral and Political Implications of Pragmatism», *The Journal of Value Inquiry*, 23 (1989), 259-274, cuyo único punto de vista no me parece tan afortunado como claramente intencionado.

31. R. Bernstein comenzó como estudioso y editor del pragmatismo clásico, sobre todo de Peirce y Dewey. Sobre el primero versa su *Perspectives on Peirce. Critical Essays on Charles Sanders Peirce* (Westport, Conn., Greenwood Press, 1965), del que es editor y al que contribuye con un trabajo propio («Action, Conduct and Selfcontrol»). A Dewey le dedicó una monografía (*John Dewey*, Nueva York, Washington Square Press, 1966) y una selección de textos (*John Dewey. On Experience, Nature and Freedom*, Nueva York, The Liberal Arts Press, 1960). A partir de 1971, R. Bernstein inicia con *Praxis and Action. Contemporary philosophies of Human Activity* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press) un diálogo crítico entre la tradición pragmática y la filosofía europea, preferentemente continental (en este caso, se trata del marxismo, el existencialismo y la filosofía analítica de la acción), que no cesará desde entonces, introduciendo, progresivamente, en el diálogo, otros interlocutores como la teoría crítica renovada de Habermas o la fenomenología de A. Schutz, la hermenéutica de Gadamer y la filosofía de H. Arendt. Todo este trabajo cristaliza en obras como *The Restructuring of Social and Political Thought* (Oxford, Basil Blackwell, 1976), *Beyond objectivism and relativism* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983), y, como editor e introductor, *Habermas and Modernity* (Londres, Polity Press, 1986).

Si me extiendo un poco sobre Bernstein, es porque me parece uno de los representantes más tempranos y lúcidos del diálogo

mucho más benévolamente, de «humanismo no-fundacional pragmático», con la pretensión de incluir en el rótulo a los mismos Habermas y Gadamer, una vez delimitado cuidadosamente lo que les une de lo que les puede separar.[32] Es como si Rorty, después de un duro trabajo de autodiferenciación de más de veinte años, pudiera ahora presentarse como realmente diferente, incluida su utopía del «postmodernismo liberal burgués», presidida por la edificación, la no crueldad y la solidaridad. Este es el significado esencial de CIS, y de algunos otros trabajos relacionados.[33] En ellos Rorty da a la crítica la contin-

---

entre la filosofía americana y la europea continental, que después practicarán otros miembros de su generación, como el propio Rorty; o, quizá más marginal y tardíamente, H. Putnam (*Reason, Truth and History*, cit., y *The many Faces of Realism*, La Salle, Open Court, 1987), o J. Margolis (*Pragmatism without foundations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986). Ni que decir tiene que el debate entre unos y otros tiene toda la traza de no ir más allá de una disputa de familia, si bien subsiste un punto duro de divergencia: permanecer en los límites más o menos flexibles de la epistemología, o bien transgredirlos hacia el clima «moral» de la hermenéutica, tan nítidamente trazados por Rorty.

32. *Profiles...*, págs. 90-93. Dudo de que Rorty pueda estar de acuerdo con esta identificación, dado su distanciamiento explícito de Habermas (FEN, págs. 343-344, y CIS, págs. 61-69, en el mismo contexto en que marca sus diferencias con Foucault), y que, también en FEN, precise con cuidado el sentido especial que pretende para su uso de la palabra «hermenéutica» («la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse», pág. 287). No debe olvidarse que Rorty cree que el lenguaje es contingente, dice ser un nominalista metódico y, por lo demás, suele ser bastante coherente. Nada extraño que las mismas palabras no tengan en él los mismos significados a los que suelen aparecer asociadas.

33. Por ejemplo, el varias veces citado «Solidarity or Objectivity?», en Rachjman/West (comp.); pero también «Postmodernist Burgeois Liberalism», en R. Hollinger (comp.), cit., y «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson y R. Vaughan (comp.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge University Press, 1988. Me parece que ésta es, asimismo, el lugar de «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en

gente cara de su apuesta radical y diferente por la contingencia —del lenguaje, de la identidad y de la comunidad. Nada extraño que la crítica se haya cebado, aquí, de un Rorty desmenuzado— y quizá desmenuzable: avatares de la contingencia —en pienso para engorde de cualquier especie de necesidad filosófica.

Esta territorialización de la obra de Rorty, al hilo del desarrollo de su peculiar actitud o estilo filosóficos es, como el género mismo —y según Rorty, como todo— contingente. Seguramente se habrán construido ya otros esquemas que yo, por el momento, desconozco.[34] A pesar de tales inconvenientes, no obstante, espero que se le concedan las ventajas usuales que se le reconocen a todo intento de trazar una panorámica general sobre una obra dispersa y, a veces, reiterativa. A lo que cabría añadir, asimismo, un criterio de sistematización del considerable volumen de crítica que Rorty ha suscitado. Cada uno de los tres núcleos propuestos ha sido, de hecho, el punto

---

R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comp.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (tr. cast., Barcelona, Paidós, 1990), así como de textos como «Philosophers, Novelists and Inter-Cultural Comparations: Heidegger, Kundera and Dickens» (texto presentado en la Sixth East-West Philosophers Conference, celebrada en Honolulú, en agosto de 1989), y «Freud and Moral Reflection», en J. Smith y W. Kerrigan (comp.), *Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore/Londres, The John Howkins University Press, 1986 (he sabido de los dos últimos textos gracias a la atención, que agradezco aquí públicamente, de la estudiosa mexicana de Rorty, María Pía Lara).

34. Los ya innumerables artículos críticos suelen fijarse en aspectos parciales o, cuando mucho, en alguno de los tres núcleos centrados en sus tres libros. En *CIS* (pág. 11) anuncia Rorty la próxima aparición de un *Reading Rorty* (Oxford, Basil Blackwell, en prensa), comp. por A. Malachovscki que, por razones obvias, no he podido tener en cuenta. Ulterior fuente de contingencia para el esquema que propongo la constituye el hecho de que también en CIS (pág. XI), Rorty anuncia, asimismo, dos volúmenes de *Collected Papers* titulados, provisionalmente, *Objectivity, Truth and Relativism* y el ya citado *Essays on Heidegger*, ... (ambos para la Cambridge University Press).

de mira de diversas oleadas críticas que podemos agrupar del siguiente modo: *a*) a su desconstrucción de la filosofía analítica, y de la filosofía moderna como epistemología; [35] *b*) a su interpretación del pragmatismo como a su aproximación a la hermenéutica donde deben contextualizarse, además, las acusaciones de relativismo; [36]

35. Podemos hacerla comenzar con R. Bernstein, «Philosophy in the Conversation of Mankind», *The Review of Metaphisics*, 33 (junio, 1980), reimpreso posteriormente en R. Bernstein, *Profiles...*, cit., y en R. Hollinger (comp.), cit. También pueden encontrarse referencias críticas en J. Margolis, op. cit., sobre todo en el cap. 6. Tanto Bernstein como Margolis tienden a ver en Rorty la carencia de algún tipo de criterio crítico (sea algún método, por ejemplo, de tipo Dewey el primero, o alguna especie de realismo el segundo), que nos permita dirimir conflictos. Con todo, debe quedar claro que los dos comparten con Rorty su pertenencia a la comunidad pragmatista, cuyas raíces clásicas se hunden, en Peirce, en un despegue crítico de la filosofía moderna de la «subjetividad fundante», ya se trate de la versión empirista o de la idealista. Por último, el trabajo de K. Nilsen, «Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy», *Inquiri*, vol. 29, núm. 3 (setiembre, 1986), 277-304, que revisa algunos de los trabajos anteriores y, además, tiene en cuenta dos trabajos de Rorty de respuesta a sus críticos, «From Philosophy to Post-Philosophy», en *Radical Philosophy*, 32 (otoño, 1982), y «A Reply to Six Critics», *Analyse and Critique*, 6 (otoño, 1982), 84-86. Añádase, por último, el trabajo de M. Steinmann, «Rortism», *Philosophy and Literature*, vol. 12, núm. 1 (abril, 1988), 27-48, un duro alegato donde «rortismo» aparece como sinónimo de flojera conceptual (mal)-intencionada.

36. La polémica sobre el pragmatismo gira, esencialmente, sobre la confrontación Rorty-Dewey. Puede hacerse comenzar con el trabajo citado de R. Bernstein, al confrontarlo con Dewey a quien él se siente próximo. Más esclarecedor, sin embargo, me parece el trabajo de K. Kolenda, «Rorty's Dewey», *The Journal of The Value Inquiry*, vol. 20, núm. 1 (1986), 57-62, donde se contrapone la «conversación» del primero a la «investigación» del segundo, dentro de un interés común por los problemas morales y políticos de la comunidad, y de una común descentración de la filosofía. El grueso de la polémica debe verse, no obstante, en el «Symposium on Rorty's *Consequences on Pragmatism*», citado en la nota 9. Los trabajos citados en esa misma nota confrontan a Rorty con una defensa cerrada de un pragmatismo «naturalista» y «metódico» por parte de Edel y Sleeper, a los

que contesta, pero también de Bordsky y del peso pesado de la institución pragmatista J. McDermott, sobre los que se calla (todos los trabajos están en el número de la *Transactions...* citado en la nota 9). En el mismo sentido deben citarse los intentos de revalorización de Dewey como exponente clásico del pragmatismo frente a un Rorty que le habría malinterpretado, a cargo, respectivamente, del ya mencionado R. W. S. Sleeper (*The Necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Philosophy*, Londres/New Haven, York University Press, 1986), de J. E. Tiles (*Dewey*, Londres, Routledge, 1988), y de S. Rosenthal (*Speculative Pragmatism*, Amherts, Mass., The University of Massachussets Press, 1986).

Sobre las relaciones de Rorty con la hermenéutica de Gadamer, véase G. Wranke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1987, cap. 5. La autora intenta una crítica del relativismo de Rorty desde una lectura de Gadamer difícilmente no relativista. Su punto de vista es cuestionado por D. J. Rothberg en «Gadamer, Rorty, Hermeneutics and Truth: A Response to Wranke», *Inquiry*, cit. en la nota anterior. Sobre las relaciones con Heidegger, véase J. D. Caputo, «The Thought of Being and The Conversation of Mankind», en R. Hollinger (comp.), op. cit., y la respuesta de Rorty en CIS, pág. 122, nota 4. R. Bernstein emprende una atrevida aproximación de Rorty a Gadamer y Habermas (poniendo por delante todas las diferencias del caso) en «What is the Difference which Makes a Difference? Gadamer, Habermas and Rorty», en Bernstein, *Profiles...*, cit. (el texto procede de 1983). Para una evaluación adecuada de las relaciones de Rorty con la hermenéutica, debería confrontarse, además, la apuesta rortiana por la contingencia, con el énfasis en la «finitud» y la «mortalidad» a cargo de G. Vattimo en los escritos de G. Vattimo, por ejemplo, en «Los resultados de la hermenéutica», en *Más allá de sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989. Por último, deberían tenerse en cuenta, siempre en relación con la idea rortiana de la contingencia (del yo en este caso) estudios como el de C. Schrag sobre la «descentración» y la «poliarquía» del sujeto (*Comunicative Praxis and The Space of Subjectivity*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1986), el de F. Dallmayr sobre el «crepúsculo» de la subjetividad (*The Twilight of Subjectivity. Contributions to a Post-Individualistic Theory of Politics*, Amherts, Mass., The University of Massachussets Press, 1981), y el de P. Smith sobre la «deslimitación» del sujeto (*Discerning the Subject*, Minneapolis, University of Minnessota Press, 1988).

Por último, las acusaciones de relativismo, centradas casi todas en el trabajo «Pragmatism, relativism and irrationalism», incluido en *CP*, pueden verse en H. Putnam, *Reason, Truth and*

c) críticas a su utopía «liberal burguesa postmodernista».[37]

Naturalmente, no es este el lugar ni, por tanto, el momento, de hacer un balance de la situación crítica de la obra de Rorty.

GABRIEL BELLO
Universidad de La Laguna

Nota. Este trabajo no hubiera podido escribirse sin una estancia en Cambridge, en el verano de 1987, y otra

History, cit., págs. 63 y sigs. y 213 de la ed. cast., y la respuesta de Rorty en «Solidarity or Objectivity?», cit.; también en A. McIntyre, «Relativism, Power and Philosophy», en Baynes/Bohman/McCarthy (comp.), cit., además del citado cap. 5 del libro de G. Wranke.

37. La crítica en este punto está, en general, inspirada en la «teoría crítica» alemana, tan bien recibida en algunos ambientes académicos norteamericanos como, por ejemplo, el que rodea a T. McCarthy, donde Rorty aparece no ya como liberalconservador y, por supuesto, clasista. También aparece como sexista, etnocentrista y elitista. Todo esto puede explorarse (y, desde luego, debe matizarse) en trabajos como: J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1985 (tr. cast., Madrid, Taurus, 1989, págs. 248-249), y «Questions and Counterquestions», en R. J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity* (tr. cast., Madrid, Cátedra, 1988, págs. 311-315); R. Comay, «Interrumpting the Conversation: Notes on Rorty», *Telos*, vol. 19, núm. 3 (otoño 1986), 119-131; D. Leland, «Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critique from a Feminist Point of View», *Praxis International*, 8 (octubre, 1988), 273-383; N. Frasser, «Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy», *Praxis International*, 8 (octubre, 1988), págs. 257-272; B. Herrnstein Smith, op. cit., págs. 166 y sigs.; T. McCarthy, «Ironías privadas y decencia pública: el nuevo pragmatismo de Richard Rorty», *La Balsa de la Medusa*, núm. 8, 1988; C. Thiebaut, «Modernidades sin fundamento», *La Balsa de la Medusa*, núm. 9, 1989. Según mi información actual, Rorty sólo ha contestado a las críticas de Habermas, en «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en R. J. Bernstein (comp.), *Habermas and Modernity*, cit. (tr. cast., cit.).

en Nueva York en el de 1988, gracias, ambas, a sendas becas del Gobierno Autónomo Canario para estancias de corta duración en Centros Extranjeros. Debo expresarle mi reconocimiento, igual que a las Universidades de Cambridge, Columbia, y New York University, en cuyas Bibliotecas (amén de la Public Library of New York) pude consultar y recoger la mayor parte del material utilizado.

EL GIRO LINGÜISTICO

DIFICULTADES METAFILOSOFICAS DE LA FILOSOFIA LINGÜISTICA [1]

1. Preliminar

La historia de la filosofía está puntuada por revoluciones contra las prácticas de los filósofos precedentes y por intentos de transformar la filosofía en una ciencia —una disciplina en la que hubiera procedimientos de decisión reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas. En Descartes, en Kant, en Hegel, en Husserl, en el Wittgenstein del *Tractatus* y, de nuevo, en el de las *Philosophical Investigations*, se encuentra el mismo tipo de disgusto ante el espectáculo de filósofos enzarzados en un debate interminable sobre el mismo tipo de cuestiones. El remedio típico para esta situación consiste en la adopción de un nuevo método: por ejemplo el método de las «ideas claras y distintas» diseñado por las *Regulae* de Descartes, el «método transcendental» de Kant, la «reducción» de Husserl, el intento del primer Wittgenstein de mostrar la carencia de sentido de las tesis filosóficas tradicionales atendiendo a su forma lógica, y el del segundo de mostrar el absurdo de dichas tesis mediante el diagnóstico de las causas por las que fueron propuestas. En todas estas revoluciones la aspiración del revolucionario de turno consiste en sustituir la opinión por el conocimiento, y en proponer como significado propio de «filosofía» la realización de una cierta tarea sutil mediante la aplicación de un determinado conjunto de orientaciones metódicas.

1. Introducción de R. Rorty a su compilación *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

En el pasado, cada una de estas revoluciones ha fracasado, y siempre por la misma razón. Los revolucionarios se encontraban habiendo presupuesto la verdad de ciertas tesis filosóficas sustantivas pero controvertibles, tanto en las críticas a sus predecesores, cuanto en sus orientaciones para el futuro. El método nuevo que cada uno proponía era tal que, honestamente, sólo podía ser adoptado por los que suscribían las tesis en cuestión. Cada rebelde filosófico ha pretendido ser «carente de supuestos» pero ninguno lo ha logrado. Esto no es sorprendente, pues sería harto extraño saber qué método debe seguir un filósofo sin tener alguna noción sobre la naturaleza de la empresa filosófica y del conocimiento humano. Para saber qué método adoptar, uno debe haber llegado ya a algunas conclusiones metafísicas y epistemológicas. Si se intenta defender estas conclusiones usando el método de elección uno se expone a la acusación de circularidad. Si no se defienden así, sino manteniendo que dadas estas conclusiones se sigue la necesidad de adoptar el método elegido, uno se expone al cargo de que el método elegido es inadecuado, pues no puede ser utilizado para asegurar las cruciales tesis metafísicas y epistemológicas en disputa. Desde que el método filosófico es en sí mismo un problema filosófico (o, en otras palabras, desde que se adoptan criterios diferentes para la solución satisfactoria de un problema filosófico, y se arguye en su favor desde diversas escuelas de filósofos, cada revolucionario filosófico queda expuesto al cargo de circularidad o de haber prejuzgado la cuestión. Los intentos de reemplazar la opinión por el conocimiento se ven siempre frustrados por el hecho de que lo que *cuenta* como conocimiento filosófico ello mismo parece ser objeto de opinión. Un filósofo que tiene puntos de vista idiosincráticos sobre los criterios de eficacia filosófica no deja, por ello, de ser visto como un filósofo (igual que un físico que rechazara la relevancia de la desconfirmación empírica de sus teorías no dejaría de ser considerado un científico).

Ante esta situación, uno se siente tentado de definir la filosofía como la disciplina en la que se busca el conocimiento pero sólo se pueden encontrar opiniones. Si se acepta que las artes no aspiran al conocimiento, y que la ciencia no solo lo busca sino que lo encuentra, se dispondrá de un método tosco pero eficaz para distinguir la filosofía de ambas. Pero una definición así sería inadecuada ya que no hace justicia al carácter progresivo de la filosofía. Algunas creencias filosóficas que una vez fueron populares ya no se sostienen más. Los filósofos argumentan entre sí y a veces logran convencer al otro. El hecho de que un filósofo siempre puede invocar en principio algún criterio idiosincrático de «solución satisfactoria» de un problema filosófico (un criterio contra el que su oponente no puede encontrar un argumento no-circular), puede llevarnos a ver la filosofía como una batalla inútil entre combatientes provistos de armadura inexpugnable. Pero la filosofía no es así. A pesar del fracaso de todas las revoluciones filosóficas en lograr sus propósitos, tales revoluciones no son vanas. Las batallas libradas durante la revolución hacen que los combatientes de ambos bandos tengan que reparar sus armaduras, y estas reparaciones se convierten eventualmente en un cambio completo de vestuario. Los que aún defienden el «platonismo» desechan la mitad de lo que Platón dijo, y hay empiristas contemporáneos que gastan mucho de su tiempo justificando los desafortunados errores de Hume. Los filósofos que no cambian (o al menos no arreglan) sus vestidos para adaptarse a los tiempos tienen la opción de decir que las creencias filosóficas vigentes son falsas, y que los argumentos que las sustentan son circulares o prejuiciosos. Pero si lo hacen por demasiado tiempo, o si se encierran en sí mismos hasta que cambie la dirección del viento filosófico, quedarán fuera de la conversación. Ningún filósofo puede resistir*lo*, y por eso la filosofía hace progresos.

Sin embargo, decir que la filosofía hace progresos es prejuzgar la cuestión. Pues si no sabemos cuál es la meta

—y no lo sabemos al ignorar los criterios de «solución satisfactoria» de un problema filosófico— en tal caso, ¿cómo saber que estamos avanzando en la dirección correcta? Sobre esto nada se puede decir a excepción de que en filosofía, como en política o religión, estamos naturalmente impulsados a definir el «progreso» como el movimiento hacia un consenso contemporáneo. Insistir en que no podemos saber si la filosofía ha estado progresando desde Anaximandro, o si (como sugiere Heidegger) ha estado declinando con regularidad hacia el nihilismo, no es más que repetir algo ya concedido —que los criterios propios de éxito filosófico dependen de los propios puntos de vista filosóficos sustantivos—. Si se estruja demasiado este punto se vuelve sencillamente aburrido. Es más interesante observar, detalladamente, por qué los filósofos *creen* que han hecho progresos, y qué criterios de progreso emplean. Y lo que es particularmente interesante es inquirir por qué los filósofos que lideran revoluciones metodológicas piensan que, al fin, han conseguido liberarse de todo presupuesto, y por qué sus contradictores creen que no lo han conseguido. Desvelar los presupuestos de los que creen no tener ninguno constituye uno de los medios principales por los que los filósofos descubren nuevas cuestiones que se deben debatir. Si esto no es progreso, cuando menos es cambio, y comprender tales cambios es comprender por qué la filosofía, aunque condenada a fracasar en su búsqueda de conocimiento, no es a pesar de todo «asunto de opinión».

El objetivo del presente volumen es el de proporcionar materiales de reflexión sobre la revolución filosófica más reciente, la de la filosofía lingüística. Entenderé por «filosofía lingüística» el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente. Esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier época. Pero sus críticos la interpretan como

un signo de la enfermedad de nuestras almas, una revuelta contra la razón misma, y un intento autoengañoso (en palabras de Russell) de procurarse con artimañas lo que no se ha logrado conseguir con trabajo honesto.[2] Dada la profunda sinceridad de ambas partes cabría esperar discusión explícita suficiente sobre si es de hecho el caso que los problemas filosóficos pueden ser solventados por aquellos métodos. Pero no es así. Una discusión metafilosófica de tan alto nivel de abstracción deja a los contendientes exhaustos. Y lo que se encuentra es: *a*) a los filósofos lingüísticos argumentando contra cualquier método *no*-lingüístico de resolver problemas filosóficos, sobre la base de tesis filosóficas sustantivas tales como «no existen enunciados sintéticos *a priori*», «la forma gramatical de algunas proposiciones representa mal la forma lógica de los hechos que significan», «todos los enunciados empirícamente significativos tienen que ser refutables empíricamente», «el lenguaje ordinario es correcto», y así sucesivamente; *b*) a otros filósofos lingüísticos así como a críticos de la filosofía lingüística argumentando contra estas tesis; *c*) a los filósofos lingüísticos resaltando con orgullo sus propias reformas lingüísticas y/o sus descripciones del lenguaje, y diciendo «¡mirad, ningún problema!»; *d*) a los críticos replicando que los problemas pueden haber sido eludidos con poca sutileza (o de forma autoengañosa).

La situación se complica por el hecho, reseñado en *b*), de que muchas de las tesis filosóficas sustantivas, que para algunos filósofos lingüísticos cuentan como razones para adoptar métodos lingüísticos, son repudiadas por otros que a pesar de todo persisten en la utilización de dichos métodos. Existe una tendencia creciente entre los filósofos lingüísticos a abandonar el tipo de argumento mencionado en *a*), a desplazarse hacia *c*), y a exigir ser

2. Véase, por ejemplo, Blanshard [1], especialmente los capítulos 1, 7 y 8; Gellner; Mure; Adler, especialmente los capítulos 1 y 16.

juzgados sólo por sus frutos. Coexiste con ésta otra tendencia a decir que o se *ve*, por ejemplo, que Wittgenstein ha disuelto ciertos problemas tradicionales, o no se ve. Algunos filósofos lingüísticos que adoptan tal actitud se encuentran en analogía con el psicoanálisis: o bien uno ve que las propias acciones están determinadas por impulsos inconscientes, o no lo ve.[3] (La afirmación del psicoanalista de que las propias acciones están determinadas de ese modo, siempre puede ser contradicha por la afirmación del paciente de sus propias razones para sus acciones. El psicoanalista insistirá en que tales razones son meras racionalizaciones, pero si el paciente es bueno racionalizando la diferencia entre una razón y una racionalización le será invisible; al fin puede irse tan enfermo como vino.) La irritación que crea esta analogía entre los críticos de la filosofía lingüística es intensa y natural. Habiendo oído que mantienen ciertas posiciones filosóficas por haber «sido embrujados» por el lenguaje (en frase de Wittgenstein), y que no están aptos para la conversación filosófica hasta que hayan sido «curados», tales críticos como Gellner y Mure acaban por intentar darle la vuelta a la tortilla. Intentan descalificar a la filosofía lingüística como una aberración psico o sociológica.

Ulterior fuente de confusión y complicación es la tendencia de los filósofos lingüísticos más recientes a soltar eslóganes antifilosóficos («todas las cuestiones filosóficas son pseudocuestiones», y así), sobre cualquier período anterior, y a sugerir que ellos están haciendo lo que hicieron los filósofos del pasado —esto es, intentar dar con la naturaleza del conocimiento, la libertad, el significado y así. Mas desde que estos filósofos equiparan tácitamente «descubrir la naturaleza de X» con «encontrar cómo usamos (o deberíamos usar) X (y las palabras relaciona-

3. Véase Wisdom [1], [2]; Cavell [1] (especialmente las páginas conclusivas), y también «Aesthetic Problems of Modern Philosophy», en *Philosophy in America*, Max Black (comp.), Ithaca, 1965.

das»),[4] los críticos de la filosofía lingüística quedan enfurruñados. La afirmación de los filósofos lingüísticos de continuidad con la Gran Tradición sólo puede sustanciarse diciendo que, cuando los filósofos del pasado intentaban dar con la naturaleza de X haciendo *otra* cosa que investigar el uso de palabras (postulando entidades extrañas, por ejemplo), estaban despistados. Los críticos de la filosofía lingüística exigen una explicación de *por qué* lo estaban, pero no obtienen más respuesta que «si nunca se han puesto de acuerdo *tienen que* haber estado despistados; un método que no conduce al consenso no puede ser un buen método».

Este argumento difícilmente puede ser concluyente. Siempre se puede replicar que la falta de consenso procede más de la dificultad de las cuestiones que de la inaplicabilidad de los métodos. Decir que los filósofos no se ponen de acuerdo, mientras que los científicos lo logran, simplemente porque los filósofos trabajan en problemas más difíciles,[5] es fácil, aunque realmente no muy plausible. Concluyente o no, no obstante, este argumento ha tenido una importancia histórica decisiva. Se puede decir, a modo de generalización sociológica, que lo que hace lingüísticos a la mayor parte de los filósofos del mundo angloparlante, es lo que hace fenomenólogos a la mayor parte de los de la Europa continental —a saber, el sentido de desesperanza que resulta de la incapacidad de los filósofos tradicionales para clarificar lo que podría ser aceptado como evidencia a favor o en contra de sus puntos de vista—. La atracción de la filosofía lingüística es tan grande que los filósofos están, *faute de mieux*, fritos por doblegarse hasta a la muy poco socrática táctica de decir «bien, lo veas o no lo veas». Simplemente ocurre que el análisis lingüístico (como la fenomenología) *parece*

4. Véase, por ejemplo, los párrafos iniciales de P. F. Strawson, «Truth», en *Philosophy and Analysis* (ed. de M. MacDonald), Oxford, 1954, y J. L. Austin, «Truth», en *Philosophical Papers*, Oxford, 1961.

5. Véase Adler, cap. 10.

alentar la esperanza de claridad sobre esta cuestión metodológica, y de eventual acuerdo entre los filósofos. Mientras esta esperanza permanezca, existe escasa probabilidad de que los filósofos lingüísticos cambien sus modos.

2. La búsqueda de un punto de partida neutral

Estas observaciones preliminares son suficientes para hacernos ver que antes de ponerse en posición de evaluar la revolución metodológica que los filósofos lingüísticos han llevado a cabo, deben plantearse dos cuestiones: 1) los enunciados de los filósofos lingüísticos sobre la naturaleza y los métodos de la filosofía ¿son realmente incondicionados, en el sentido de que su verdad es independiente de cualquier tesis filosófica sustantiva? 2) ¿Cuentan realmente los filósofos lingüísticos con criterios de eficacia filosófica que sean suficientemente claros para permitir el acuerdo racional? Los ensayos que contiene este volumen han sido seleccionados teniendo en cuenta estas dos preguntas. Directa o indirectamente, cada ensayo avanza argumentos para una respuesta a una de las dos (o a las dos). En la discusión que sigue intentaré esbozar algunas de las respuestas que se han dado, indicando dónde se pueden encontrar argumentos a favor y en contra (en los ensayos que van a continuación y en otros lugares). La sección presente abordará respuestas a la primera pregunta; la tercera sección lo hará con un tema que va a emerger de la comparación de estas respuestas —el contraste entre la filosofía del «lenguaje ideal» y la filosofía del «lenguaje ordinario»—; la cuarta sección se atendrá a las respuestas a la segunda pregunta.

La respuesta afirmativa clásica a la primera pregunta está dada por Ayer. Al diferenciar su propia revuelta antimetafísica de la de Kant, Ayer cita la sugerencia de Bradley de que «el hombre que está dispuesto a probar que la metafísica es imposible es un hermano metafísico con una teoría rival propia», y replica:

> Cualquiera que sea la fuerza de estas objeciones contra la doctrina kantiana, en todo caso no tienen ninguna contra la tesis que voy a mantener. Aquí no se puede decir que el mismo autor está traspasando la barrera que él cree infranqueable. Pues la fecundidad del intento de transcender los límites de la experiencia sensorial posible, habrá de ser deducida no de una hipótesis psicológica sobre la constitución real de la mente humana, sino de la regla que determina la significación literal del lenguaje. Nuestra acusación contra el metafísico no es que él intente emplear el entendimiento en un campo en el que es imposible obtener algo provechoso, sino que produce proposiciones que fallan en su conformidad con las condiciones únicas según las que una proposición puede ser literalmente significativa.[6]

¿Cómo sabe Ayer cuándo una proposición es literalmente significativa? La respuesta oficial a esta pregunta viene dada en el siguiente pasaje.

> Las proposiciones de la filosofía no son factuales sino de carácter lingüístico —esto es, no describen la conducta de objetos físicos ni siquiera mentales; expresan definiciones o consecuencias formales de definiciones.[7]

Cabría esperar, del pasaje anterior, que la «regla que determina el significado literal del lenguaje» (el «criterio de verificabilidad de Ayer») fuera una consecuencia de las definiciones de términos como «significación», «significativo», «lenguaje» y similares. Definiciones ¿de quién? No, seguramente, las conseguidas por la investigación del lenguaje ordinario por parte del lexicógrafo. Ayer se limita a arbitrar sus propias definiciones. Su argumento real para su «regla de significación» era aproximadamente así: no habríamos de llamar «significativo» (al menos «cogni-

6. Ayer [1], pág. 35.
7. *Ibid.*, pág. 57.

tivamente significativo») a ningún enunciado al que no le pudiéramos asignar procedimientos de verificación (o, cuando menos, de confirmación). Los únicos procedimientos de que podemos disponer son, hablando en general, los que se usan en matemáticas y en lógica (derivación a partir de definiciones y axiomas) y en la ciencia empírica (confirmación por referencia a la experiencia sensorial). Puesto que el metafísico no usa ninguno de los dos, sus enunciados no son significativos.

Cuando el argumento se describe así, puede verse que la mejor interpretación de lo que Ayer dice es la de un desafío al metafísico: «dinos qué es lo que está a favor o en contra de lo que estás diciendo y te escucharemos; si no, tendremos el derecho a ignorarte». Filósofos lingüísticos más recientes casi se han puesto de acuerdo en lo desafortunado que fue que Ayer hubiera disfrazado este precepto eminentemente razonable bajo la máscara de un descubrimiento acerca del significado de «significativo».[8] Para nuestro propósito es conveniente saber por qué lo hizo. Porque, hablando aproximadamente, Ayer había tomado de Carnap la tesis (recién citada) de que «la filosofía es una rama de la lógica». Esta tesis era en sí misma un reflejo de la convicción de Carnap de que los filósofos decían las extrañas cosas que decían porque no entendían la «sintaxis lógica del lenguaje». Carnap sugería, por ejemplo, que Heidegger fue llevado a plantearse preguntas como «¿existe la Nada solamente porque existe el No, esto es, la Negación?», a causa de que no se dio cuenta de que, aunque la sintaxis «histórico-gramatical» de «La Nada se fue» es análoga a la de «La lluvia se fue», la «sintaxis lógica» (o, como significativamente lo dice Carnap a veces, la sintaxis de un «lenguaje lógicamente correcto») de la segunda es «F (llueve)» y la de la primera «-(Ex) Fx». Tanto Carnap como Ayer sostienen que el mismo tipo de análisis que desvela la confusión de Hei-

8. Véase, por ejemplo, M. White, págs. 108 y sigs., y Popper [1] y [2].

degger mostraría que ciertas proposiciones son (cognitivamente) significativas y otras no. De lo que nadie se dio cuenta en aquel período (la mitad de los treinta) fue que el único procedimiento de Carnap para decidir si un lenguaje dado era «lógicamente correcto» consistía en si sus proposiciones eran o no susceptibles de verificación (o confirmación) por uno u otro de los métodos mencionados antes. En consecuencia, ni unos ni otros vieron que la pregunta «¿existen proposiciones significativas que no son susceptibles de verificación (o confirmación) por cualquiera de los métodos estándar»?, no era en sí misma una pregunta que pudiera ser contestada sin circularidad por la «lógica». Como era obvio para sus críticos contemporáneos, y llegó a serlo un poco más tarde para los propios Carnap y Ayer, no existe disciplina tal como una «lógica» filosóficamente neutral que emite juicios peyorativos sobre tesis filosóficas. La «lógica» de *Lenguaje, verdad y lógica,* y de *La sintaxis lógica del lenguaje* distaba mucho de ser incondicionada. Sólo se lo parecía a los que ya estaban convencidos antes de los resultados de su aplicación, y estaban así preparados para aceptar convincentemente definiciones sesgadas de «lógica», «significación» y términos semejantes.

La constatación de que el intento original de Carnap (y de Ryle)[9] de desarrollar una investigación filosófica neutral había fracasado no llevó, sin embargo, a los filósofos lingüísticos a abandonar el esfuerzo que Carnap había iniciado en *La sintaxis lógica del lenguaje* (y en obras tempranas como *Der Logische Aufbau der Welt*). Más bien, les llevó a refundir las descripciones de su actividad. Una de estas reformulaciones es la ofrecida por Bergman, quien sostiene que Carnap debería haber dicho que estaba construyendo un esbozo de un «Lenguaje Ideal».

9. Para una explicación sucinta de las semejanzas entre el programa metafilosófico de Carnap en *The Logical Sintax of Language* y el de Ryle en su «Systematically Misleading Expressions», junto con una crítica a ambos, véase Bar-Hillel [1].

> Cualquier lenguaje perfeccionado se llama ideal si y sólo si se piensa en él para cumplir *tres condiciones*: 1) en principio cada proposición descriptiva no filosófica puede ser transcrita en él; 2) no lo puede ser ninguna no reconstruida filosóficamente; 3) todas las proposiciones filosóficas pueden ser reconstruidas como enunciados sobre su sintaxis... y su interpretación...[10]

Para apreciar el valor de la sugerencia de que debe construirse un lenguaje así basta con atender a las implicaciones de las dos primeras condiciones. Supongamos que hubiera un lenguaje en el que pudiéramos decir cualquier otra cosa que quisiéramos, pero en el que no pudiéramos expresar ninguna tesis ni plantear ninguna pregunta filosóficas. Bastaría esto para mostrar que una cierta perspectiva tradicional de la filosofía era falsa —a saber, la creencia en que el sentido común y/o las ciencias nos *presentan* problemas filosóficos; según esta perspectiva los problemas filosóficos son *ineludibles* porque *surgen de* la reflexión sobre asuntos extrafilosóficos. Dicho de otro modo, esta sugerencia proporciona una interpretación del críptico eslogan de que «las preguntas filosóficas son preguntas de lenguaje», que es semejante y, al mismo tiempo, significativamente diferente, de la interpretación original de Carnap de este eslogan. Carnap, al menos cuando hablaba de la «sintaxis lógica» de las proposiciones ordinarias (más que de la reformulación de tales proposiciones en un lenguaje «lógicamente correcto»), sugería que los filósofos dicen lo que dicen a causa de la distancia entre la «sintaxis histórico-gramatical» y la «sintaxis lógica»; por «pregunta de lenguaje» se refería a una cuestión surgida a resultas de la ignorancia de esta «sintaxis lógica». Dada la manera de ver las cosas de Bergman, podemos prescindir de la noción de que las expresiones de nuestro lenguaje tienen una «sintaxis lógica» profunda que acecha más allá de la «sintaxis histórico-gramatical» superficial, y decir simplemente que

10. Gustav Bergman [1], pág. 43.

nuestro lenguaje es poco claro, donde «poco claro» significa simplemente «tal que hace posible la formulación de preguntas y tesis filosóficas». Desde esta perspectiva, decir que las «preguntas filosóficas son preguntas de lenguaje» es decir, justamente, que se trata de preguntas que nos planteamos únicamente a causa del hecho histórico de que hablamos el lenguaje que hablamos.

La satisfacción de las dos condiciones de Bergman mostraría que no tenemos que hablar el lenguaje que hablamos (a menos que *queramos* plantear preguntas filosóficas), y de este modo invalidaría la réplica tradicionalista de que hablamos el lenguaje que hablamos y, por tanto, tenemos que plantear las preguntas filosóficas que planteamos, porque el lenguaje refleja una realidad que puede ser descrita y explicada sólo si estamos dispuestos a filosofar. Si se pudiera construir un lenguaje ideal bergmaniano, el filósofo tendría que negar, sobre la base *única* de que en él no se puede filosofar, que «representa adecuadamente la *realidad*». Esto sería, desde luego, embarazoso. La defensa usual de los filósofos tradicionales cuando son acosados por quejas de que caen en debates interminablemente inútiles sobre asuntos esotéricos, consiste en insistir en que ellos no *quieren* ser esotéricos, pero que se ven *forzados* a serlo porque el lenguaje ordinario y el científicamente descriptivo les hacen afrontar problemas que requieren soluciones esotéricas. Ante el lenguaje alternativo de Bergman y, por tanto, privados de esta defensa, tendrían que retrotraerse a una apelación moral o estética, e insistir en que, puesto que la filosofía es divertida (o sublime o tonificante), el lenguaje de Bergman es inadecuado —no porque falle en «representar la realidad», sino porque vuelve imposible una actividad que es valiosa en sí misma. Esta posición es teóricamente sostenible pero raramente adoptada. Pocos opositores a la filosofía lingüística han deseado caracterizar la filosofía *simplemente* como una forma de arte, o como un ejercicio de la propia musculatura intelectual.

Aun cuando mantuviéramos la creencia de Bergman de

que filosofamos únicamente porque hablamos el lenguaje que hablamos, y que no lo hacemos por necesidad, aun así puede quedar un sentimiento de disgusto. Se tiene la sensación de que un lenguaje puede ser adecuado a la realidad presente si no nos permite filosofar, pero que no sería adecuado a menos que permitiera discutir lo que desean los filósofos —los filósofos, para bien o para mal, son reales—. (Un lenguaje que no nos permitiera hablar como lo hacen los salvajes podría ser adecuado, pero no lo sería un lenguaje que no hiciera posible al antropólogo hablar sobre el lenguaje de los salvajes.) La tercera condición de Bergman trata, precisamente, de calmar este disgusto. Si el lenguaje ideal es tal que «todas las proposiciones filosóficas pueden ser reconstruidas como enunciados sobre su sintaxis y su interpretación», entonces estamos proporcionando una forma de hablar acerca de la historia de la filosofía. Vemos las tesis filosóficas tradicionales como sugerencias sobre cómo sería un lenguaje ideal. Asumimos que los filósofos del pasado intentaron dar con un lenguaje en el que no se pudiera establecer proposiciones ni plantear preguntas filosóficas. (Si ésta parece una «reconstrucción» demasiado cruda de, por ejemplo, Spinoza y Kant, puede ayudar una analogía con el lenguaje de los salvajes: normalmente tendemos a tomar gran parte de las cosas extrañas que dicen los salvajes como intentos torpes de hacer ciencia —predecir y explicar fenómenos—. Por eso «traducimos» sus enunciados a enunciados acerca de entidades que nosotros sabemos que existen —enfermedades, cambios climáticos y así—. Sin embargo, sería mejor llamar a estas traducciones «reconstrucciones», pues las haríamos hasta si descubrimos que no tienen *ninguna* palabra para enfermedades y eso, y que no se puede conseguir que capten tales conceptos. *Nosotros* sabemos lo que intentan hacer aun si no lo hacen, y cuando «traducimos» lo hacemos en parte considerando qué dirían ellos en una situación similar.) Esta actitud hacia la filosofía del pasado puede ser condescendiente, pero se puede sostener como una variante del

mismo desafío a la tradición filosófica que atribuimos a Ayer más arriba: «Si *no* estáis haciendo propuestas para el lenguaje ideal en cuestión, ¿qué *estáis* haciendo? Desde luego, no estáis haciendo investigaciones empíricas, ni deduciendo consecuencias de verdades autoevidentes; y si no es esto, ¿qué?»

Si hay un hecho crucial único que explique la popularidad contemporánea de la filosofía lingüística, es la incapacidad de sus críticos (de cualquier condición) para dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta. A menos que aportemos alguna idea clara de lo que querían conocer sobre la realidad, y de cómo hubieran sabido que poseían este conocimiento una vez que lo tenían, no está bien decir que los grandes filósofos del pasado no estaban interesados en algo tan insignificante como el *lenguaje*, sino que lo estaban en la naturaleza de la *realidad*. Si, por ejemplo, se reconstruye el «únicamente hay una sustancia» de Spinoza como una propuesta para dejar de hablar de las personas y de los objetos físicos de forma ordinaria (aproximadamente aristotélica), y se comienza a hablar de ellos como aspectos oscuramente percibidos de un único ser intemporal, que es a la vez mental y físico, entonces se *querrá* contar con algún criterio para evaluar su enunciado (que, sin ser reconstruido, choca como manifiestamente absurdo). Si se habla en términos spinozianos seremos desde luego incapaces de afirmar las proposiciones sobre mentes y cuerpos que tanto aburrían a los cartesianos, o las proposiciones sobre la creación divina que cansaban a los escolásticos. Esta era precisamente la perspectiva bajo la que Spinoza se enorgullecía ante sí mismo de que el problema de la mente y el cuerpo y los problemas de la relación entre Dios y el mundo no podrían (o, cuando menos, no fácilmente) ser formulados en su sistema. Fue este hecho el que le convenció de que había captado la verdadera naturaleza de las cosas. Usar la lente de Bergman nos permite evaluar a Spinoza con criterios que no parecen muy lejanos de los suyos; ahora disponemos de una versión del pensamiento

de Spinoza y de la historia de la filosofía en general mucho más comprensiva que el simple diagnóstico de «confusión sobre la sintaxis lógica» que nos ofrecían Carnap y Ryle.

Esta versión de la tercera condición de Bergman ha tenido algo de excurso sobre nuestro tema principal —la búsqueda de incondicionalidad—. Volvamos sobre ello y preguntemos qué es lo que presupone Bergman. En la cita de antes no presupone nada; se ha limitado a ofrecer una definición estipulativa del término «lenguaje ideal» e, implícitamente, a proponer un uso futuro del término «filosofía». Es autorreferencialmente consistente, esto es, se atiene él mismo a las reglas que establece para otros (mientras que Ayer, al proponer el principio de verificabilidad, que no era ni verificable ni analítico, no lo era). Filosofía para Bergman es recomendación lingüística, y eso es todo lo que él practica. Si queremos buscar creencias implícitas debemos volvernos a su afirmación de haber esbozado un lenguaje ideal auténtico. Si hacemos eso, le veremos enunciando tesis filosóficas controvertibles —por ejemplo, la de que los términos primitivos del lenguaje ideal incluyen solamente el aparato de la lógica extensional, predicados que se refieren a objetos de percepción directa y poco más—. Afortunadamente no necesitamos considerar dichas tesis pues Bergman no las usa para defender la filosofía lingüística. Su argumento para sustituir los métodos de la filosofía tradicional por los lingüísticos no hace referencia alguna a tales creencias implícitas. El argumento está resumido en el siguiente pasaje:

> Todos los filósofos lingüísticos hablan acerca del mundo por medio de un hablar sobre un lenguaje apropiado. Este es el giro lingüístico, la táctica fundamental a manera de método, sobre el que están de acuerdo los filósofos del lenguaje ordinario e ideal (FLO, FLI).
>
> Con la misma fundamentalidad, divergen sobre lo que es en este sentido «un lenguaje» y qué lo hace «apropiado». El rodeo o giro se debe dar inequívoca-

mente. La pregunta es por qué se debería. ¿No se trata de un mero merodeo tedioso? Mencionaré tres razones...

Primera. Las palabras se usan de modo ordinario (según el sentido común) o filosófico. El método se apoya sobre todo en esta distinción. Los filósofos prelingüísticos no la hacen. Aun así usan las palabras filosóficamente. *Prima facie* estos usos son ininteligibles. Requieren una explicación de sentido común. El método insiste en que la proporcionemos. (La cualificación, *prima facie*, es la marca de moderación. Los extremistas de ambos bandos sostienen que lo que los filósofos clásicos estaban ansiosos por expresar era un irremediable sinsentido.) *Segunda.* Mucho de lo paradójico, absurdo y opaco de la filosofía prelingüística venía de la carencia de la distinción entre hablar y hablar acerca del hablar. Este fallo o confusión es más difícil de evitar de lo que se puede pensar. El método es la forma más segura de evitarlo. *Tercera.* Cualquier lenguaje concebible se limita a mostrar algunas cosas. No porque estas cosas sean literalmente «inefables»; más bien porque la manera más apropiada (y segura) de hablar acerca de ello es hablar sobre (la sintaxis y la interpretación de) un lenguaje...[11]

Estos argumentos son *prácticos*, no basados en consideraciones teoréticas acerca de la naturaleza del lenguaje y de la filosofía.[12] Es como decir a los filósofos tradicionales: tratad de hacerlo de este modo y veréis si no lográis vuestros objetivos más eficazmente. Para atacar estos argumentos los críticos de la filosofía lingüística deberían haber mantenido, 1) que sus objetivos y los de Bergman son diferentes, o 2) que los filósofos del pasado no han usado términos «ininteligiblemente» y que la fi-

11. Bergman [2], pág. 177. La frase «el giro lingüístico» que usa aquí Bergman y que yo he utilizado como título de esta antología es, hasta donde yo sé, de propio cuño.

12. Para la importancia de distinguir entre argumentos teóricos y prácticos en esta situación, véase el debate entre Copi y Bergman; Copi [1], Bergman [3] y Copi [2].

losofía prelingüística no está marcada por «la paradoja, el absurdo y la opacidad», o 3) que un lenguaje ideal que cumpla las condiciones de Bergman no puede ser construido (sosteniendo que aunque la idea de Bergman es buena es imposible que funcione), o 4) que el giro lingüístico es, de hecho, «un rodeo tedioso» porque nos obliga a atender sólo a las palabras en lugar de a los conceptos universales que las palabras significan, a los que eventualmente debemos retornar para probar nuestras palabras. Unicamente las alternativas tercera y cuarta encierran una expectativa real, y las dos son, de hecho, las únicas que han sido desarrolladas seriamente por los críticos de la filosofía lingüística. Que la filosofía prelingüística está marcada por «la paradoja, el absurdo y la opacidad» es incontrovertible. Pero adoptar un conjunto de objetivos diferente de los de Bergman, como yo sugerí antes, vuelve la filosofía una forma de arte o un ejercicio de edificación del carácter.

¿Por qué habría de sostenerse (3)? Históricamente, la sospecha sobre la posibilidad de construir un Lenguaje Ideal se basa en el hecho de que la mayoría de los filósofos lingüísticos han sido empiristas (y a menudo behavioristas). Han asumido que el Lenguaje Ideal era el único que tomaba como términos primitivos a los objetos de «evidencia perceptiva directa» y que cada proposición descriptiva (en concreto, proposiciones sobre la conciencia, la razón, el conocimiento y la «naturaleza subyacente» de las cosas) podría ser traducida a proposiciones sobre estos objetos. Dada esta situación, todos los argumentos usuales contra el empirismo y el behaviorismo han sido esgrimidos para criticar los diversos esbozos de lenguajes ideales que han sido propuestos. Pero, como Bergman se toma la molestia de señalar, todos estos argumentos son irrelevantes para la cuestión de si deberíamos emprender el giro lingüístico. Puede ocurrir muy bien que no seamos capaces de traducir enunciados acerca del conocimiento y la conciencia a enunciados sobre objetos de evidencia perceptiva directa, pero esto sólo mostraría

que el lenguaje ideal no es un lenguaje empírico. El giro lingüístico puede, por lo que sabemos hoy, llevarnos al racionalismo y al idealismo.

La objeción (4), si bien vinculada históricamente con la (3), no es tan claramente irrelevante. El empirismo y el behaviorismo casi siempre han ido de la mano con el nominalismo, la doctrina de que no existen ni conceptos ni universales. Muchos críticos de la filosofía lingüística (notablemente Blanshard) han afirmado que nadie hubiera soñado con emprender el giro lingüístico si no hubiera estado comprometido antes con el nominalismo. Han llegado a sospechar que el giro lingüístico no es más que una movida furtiva mediante la cual los empiristas han introducido en su metodología un compromiso con el nominalismo de forma sigilosa, para evitar tener que dar razón más tarde de él. Seguramente, razonan que, para saber si las expresiones de un lenguaje son adecuadas para decir cualquier cosa que queramos (fuera de la filosofía), tendríamos que ver si tales expresiones expresan adecuadamente nuestros conceptos (o, quizá, los universales subsistentes que nuestros conceptos representan). Desde que la filosofía tradicional ha consistido por largo tiempo (así sigue el argumento) en hurgar bajo el lenguaje buscando lo que expresa, la adopción del giro lingüístico presupone la tesis sustantiva de que en tal búsqueda no hay nada que encontrar.

Hay dos maneras de responder a esta objeción. Primero, cabe hacer notar que entre las proposiciones que intentaríamos reconstruir en un lenguaje ideal hay proposiciones tales como «las palabras son a menudo inadecuadas para expresar los conceptos», «existen conceptos», «los conceptos representan universales *ante rem*», y similares. Si el nominalismo es falso, veremos que lo es por intentar (sin éxito) reconstruir esos enunciados en un lenguaje ideal que no admite como términos primitivos palabras que se refieran a tales conceptos y/o universales. El objetor, sin embargo, puede muy bien tener la sensación de que este procedimiento es circular, pues la prue-

ba que determina si la frase «Hay conceptos» ha sido reconstruida *adecuadamente* no está clara, y (sospecha) el filósofo lingüístico habrá asignado, por anticipado, un significado a «concepto» que será reconstruido adecuadamente en un lenguaje nominalista, pero que no es lo que *él* (el objetor) entiende por «concepto». Esta línea de argumentación es importante, pero nos introduce en las cuestiones que van a ser discutidas en la sección siguiente —la de si los filósofos lingüísticos disponen de pruebas que no sean ellas mismas controvertibles para problemas como «reconstrucción adecuada». Pero esto lo pospondremos hasta que podamos considerarlo desde una perspectiva más amplia.

Por el momento, consideremos una segunda respuesta que se puede hacer a esta objeción. Se le puede hacer frente, en sus propios supuestos, diciendo que aun si aceptamos la existencia de conceptos (y/o universales subsistentes) el hecho es que nuestro conocimiento de esas entidades se obtiene por la inspección del uso lingüístico. Filósofos jóvenes, en trance de emprender el giro lingüístico, se ven acosados por un pequeño grupo de piquetes blandiendo eslóganes que dicen «no malgastéis vuestra vida en palabras —uníos a nosotros y juntos razonaremos acerca de aquello que estas palabras *representan*». Pero si hubieran leído las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, se hubieran visto sorprendidos por observaciones como:

> Imaginemos una persona cuya memoria no pudiera retener *lo que* significa la palabra 'dolor' —de modo que regularmente nombrara cosas diferentes con esa palabra— pero a pesar de ello usara la palabra de una forma que se ajustara a los síntomas y presuposiciones usuales del dolor —en suma, la usaría como lo hacemos nosotros—. Aquí me gustaría decir: un volante que puede ser girado sin que ninguna otra cosa se mueva con él no es parte del mecanismo.[13]

13. Wittgenstein, Parte I, Sección 271.

> Aprendéis el *concepto* 'dolor' cuando aprendéis el lenguaje.[14]
>
> Para aclararnos acerca del significado de la palabra 'pensar' nos observamos a nosotros mismos mientras pensamos; ¡lo que observamos era lo que la palabra significa! Pero este concepto no se usa así. (Sería como si sin saber jugar al ajedrez estuviera intentando vislumbrar qué significa la palabra 'mate' mediante la observación atenta del último movimiento de alguna partida de ajedrez.) [15]

Ni estos pasajes ni ningún otro en la obra de Wittgenstein proporcionan un argumento directo contra la existencia de conceptos o universales, o contra la creencia de que podemos observar conceptos o universales «directamente» (esto es, sin pasar por el lenguaje) y comparar entonces lo que descubrimos nosotros con el modo como son usadas las palabras. Pero sugieren razones de por qué es posible que estemos equivocados al pensar que podemos hacerlo, aunque de hecho no. El «nominalismo metodológico» ha llegado a ser hegemónico entre los filósofos lingüísticos en gran parte porque la lectura de Wittgenstein elimina la propia convicción instintiva de que la observación en cuestión *tiene que* ser posible de algún modo (y sugiere experimentos de pensamiento en los que uno intenta [y fracasa] llevar a cabo tales observaciones y comparaciones). En el sentido que yo habré de usar este término, el nominalismo metodológico es la creencia en que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o «naturalezas» que *a*) no pueden ser contestadas mediante investigación empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que *b*) pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera.

14. *Ibíd.*, Sección 384.
15. *Ibíd.*, Sección 316.

Es verdad, probablemente, que nadie que no fuera un nominalista metodológico sería un filósofo lingüístico, y también es verdad que el nominalismo metodológico es una tesis filosófica sustantiva. Tenemos aquí, entonces, un supuesto de la filosofía lingüística, que únicamente puede ser defendido pasando la carga de la prueba al oponente y preguntando por *a*) un problema sobre la naturaleza de un concepto particular que no puede solucionarse así, y *b*) los criterios para juzgar respuestas a este problema. Los debates sobre la existencia de conceptos o universales, o sobre si poseemos facultades para observarlos directamente, son irrelevantes para esta cuestión. Al elegir un método filosófico no ayuda mucho oír que uno es capaz de intuir universales,[16] o que el intelecto humano es «un poder cognitivo... irreductible a todas sus facultades sensoriales».[17] Es necesario saber si los universales se han intuido correctamente, o si el propio intelecto está desempeñando su irreductible función adecuadamente. La objeción (4) ha sido de poco peso simplemente porque no se ha señalado ningún procedimiento claro para determinar si una palabra expresa adecuadamente un pensamiento.[18]

Con esta respuesta a la objeción (4), hemos vuelto una vez más al desafío a los contradictores de la filosofía lingüística que localizamos originariamente en boca de Ayer, a saber, dinos qué otros métodos hay disponibles y los usaremos. Como mejor se puede apreciar la fuerza de este desafío es viéndolo como una respuesta a una objeción más general: ¿cuál es la utilidad de observar nuestro uso de la palabra «X», si lo que queremos es conocer X o las cosas que son X? La forma más sucinta de la

16. Para una crítica del nominalismo metodológico de Wittgenstein que emplea esta noción, véase Blanshard [2], especialmente págs. 389 y sigs.; para una respuesta a Blanshard, véase Rorty [1].

17. Adler, pág. 78. Para una respuesta al tipo de diagnosis que ofrece Adler de la filosofía lingüística, véase Rorty [2].

18. Véase Ambrose y Pears.

respuesta la ha dado Quine en el curso de una reconstrucción general del «ascenso semántico» («cambio del lenguaje sobre objetos por el lenguaje sobre palabras»).

> El ascenso semántico, tal como yo hablo de él, se aplica por doquier. «Hay wombats en Tasmania» podría parafrasearse como «"wombat" es verdadero de algunas criaturas en Tasmania» si hubiera alguna importancia en ello. Pero sucede que el ascenso semántico es más útil en las conexiones filosóficas que en ninguna otra, y creo que puedo explicarlo... La estrategia del ascenso semántico consiste en transportar la discusión a un dominio en el que ambas partes se ponen mejor de acuerdo sobre los objetos (por ejemplo, palabras) y sobre los términos principales que les conciernen. Las palabras, o sus inscripciones, a diferencia de los puntos, millas, clases y así, son objetos tangibles de uso normal en la plaza pública, donde hombres con esquemas conceptuales diferentes se comunican lo mejor que pueden. La estrategia consiste en ascender hasta la parte común de dos esquemas conceptuales totalmente diferentes, lo mejor para discutir fundamentos dispares. Ninguna maravilla si funciona en filosofía.[19]

Si se pretende descubrir compromisos filosóficos sustantivos agazapados detrás de lo que Quine dice aquí, todo lo que se puede encontrar es 1) el principio de que el enunciado sobre X se puede parafrasear a menudo en otro sobre el término «X», *y viceversa*, de forma que haber descubierto algo sobre «X» a menudo dice algo acerca de X, y 2) el principio de que un método filosófico que produce acuerdo entre filósofos es, *ceteris paribus*, mejor que un método que no lo hace. El último principio no es controvertible (a menos que se irrumpa en la cláusula *ceteris paribus* y se afirme que lo que se pierde al lograr el acuerdo mediante la inspección del uso lingüístico es

19. W. v. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, 1960, págs. 271-272 (tr. cast.: Barcelona, Labor, 1968, págs. 280-281).

más valioso que el acuerdo logrado). El primer principio sólo es objetable si se afirma que ciertas proposiciones acerca de «X» requieren el conocimiento de X, y de este modo se argumenta que el giro lingüístico es un «rodeo tedioso». Pero la posición original de Ayer y Carnap, que la inspección empírica de X particulares es irrelevante para las tesis filosóficas, junto con la de Wittgenstein de que no podemos investigar la X-idad ni el concepto de X a no ser en la investigación del uso de palabras es aceptada por los filósofos lingüísticos como una respuesta suficiente a esta afirmación. Si se ataca cada una de estas dos posiciones, todo lo que pueden hacer es, una vez más, desplazar el peso de la prueba a sus oponentes.

Por el momento basta esto sobre el programa de Bergman de la Filosofía del Lenguaje Ideal. Ahora vuelvo al intento alternativo de reformular (sin presupuestos previos) la tesis original de Ayer y Carnap de que los problemas filosóficos son problemas de lenguaje, un intento que es el común denominador de las posiciones metafilosóficas de los que Bergman denomina «Filósofos del Lenguaje Ordinario». Esta escuela de pensamiento es célebre por rechazar que se la considere una «escuela», y por evitar comprometerse con tesis metodológicas explícitas. Centrada en Oxford (y por eso denominada a veces simplemente «filosofía de Oxford»), esa escuela puede ser definida aproximadamente como integrada por los filósofos que aceptarían los argumentos prácticos de Bergman como razones válidas para emprender el giro lingüístico, pero que rehúyen construir un Lenguaje Ideal. Su rechazo proviene del presentimiento de que el inglés ordinario (o, más precisamente, el inglés ordinario menos el discurso filosófico) puede cumplir los requisitos de Bergman para ser un Lenguaje Ideal.

Desde el punto de vista positivista lógico tradicional, la sugerencia de que el inglés ordinario (o, indiferentemente, el alemán, o el griego o el tagalo ordinarios) es Ideal parece absurda, pues ¿no era precisamente el carácter poco riguroso del inglés ordinario el que propicia-

ba originalmente la formulación de los problemas tradicionales de la filosofía? Los positivistas creen importante construir un lenguaje alternativo (tal que sus términos descriptivos no definidos se refieran únicamente a objetos de percepción directa, cuya lógica es extensional, etc.) para prevenir la posibilidad de formular tales problemas. A lo cual replica la Filosofía del Lenguaje Ordinario que los problemas filosóficos surgen no porque el inglés sea no riguroso (que no es el caso), sino porque los filósofos no han usado el inglés. Han formulado sus problemas en lo que *parece* como el inglés corriente, pero de hecho han usado mal el lenguaje, empleando los términos en jerga (en lugar de fiarse de sus connotaciones ordinarias), y otras estratagemas similares. Si la Filosofía del Lenguaje Ordinario tuviera un programa explícito (que no lo tiene), sería algo parecido a esto: vamos a hacer ver que cualquier argumento destinado a demostrar que el sentido común (o la conjunción del sentido común y la ciencia) produce problemas que no puede resolver por sí mismo (y que por tanto si deben ser resueltos por alguien es por los filósofos), es un argumento que utiliza términos de forma no habitual. Si los filósofos usaran las palabras como lo hacen las personas corrientes no serían capaces de generar tales problemas.

Mucho del trabajo de los filósofos que son clasificados (al menos por sus críticos) como miembros de esta escuela, consiste justamente en análisis tópicos de los problemas filosóficos típicos. Paradigma de este tipo de trabajo es la disección que hace Austin del «Argumento desde la ilusión» [20] de Ayer (destinado a mostrar la utilidad de esbozar un Lenguaje Ideal cuyos predicados descriptivos no definidos habrían de referirse a características directamente percibidas de entidades presupuestas denominadas «datos sensoriales»). La existencia de estos paradigmas ha llevado a muchos filósofos contemporáneos a adoptar tácitamente el programa esbozado

20. Véase Austin [1], especialmente los capítulos 2 y 3.

más atrás. Observaciones metodológicas explícitas que sugieren tal programa se encuentran dispersas en la literatura reciente. Entre las más famosas acaso esté el siguiente pasaje de Wittgenstein:

> Cuando los filósofos usan una palabra —'conocimiento', 'ser', 'lenguaje', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre'— e intentan captar la *esencia* de la cosa, uno debe preguntarse siempre a sí mismo: ¿se usa realmente alguna vez la palabra en su sentido lingüístico original? Lo que *nosotros* hacemos es retrotraer las palabras de su uso metafísico a su uso ordinario.[21]

Como habremos de ver con más detalle en la cuarta sección, la interpretación de estas observaciones programáticas es irritante, pues cabe suscitar problemas fastidiosos a propósito de los criterios de eficacia filosófica que ellos invocan implícitamente. (Por ejemplo, ¿cuál *es* el «juego de lenguaje que es el lugar original» de la palabra «proposición», y cómo se sabría que lo hemos interpretado correctamente?) Pero para nuestros propósitos presentes estas preguntas pueden ser pospuestas. Lo que nos concierne es esto: ¿el programa de la Filosofía del Lenguaje Ordinario, tal como fue esbozado, presupone tesis filosóficas sustantivas? A primera vista puede parecer que, obviamente, presupone una altamente controvertible: que el lenguaje ordinario más la ciencia es adecuado para describir y explicar cualquier cosa que exista. Pero debemos examinar mejor esta afirmación viéndola como una forma de otra objeción general a ambos tipos de filosofía lingüística, a saber: que es erróneo mostrar que los filósofos ya no pueden seguir filosofando si se les priva de recursos lingüísticos. Parecería que mostrar eso no es más que plantear el problema real: *¿deberíamos* filosofar? [22]

21. Wittgenstein, Parte I, Sección 116.

22. Esta objeción general es particularmente oportuna cuando se la esgrime contra la Filosofía del Lenguaje Ordinario, pues

Este último problema recibirá ahora diferentes soluciones según como se interprete. Si «¿deberíamos filosofar?» significa 1) ¿deberíamos plantearnos el tipo de preguntas que se hicieron los filósofos tradicionales? (por ejemplo, ¿qué es la justicia?, ¿existe Dios?, ¿es el hombre de un género diferente del de los animales?, ¿podemos tener conocimiento objetivo de un mundo externo?), el asunto es más bien simplón. Habiendo leído un muestrario de filosofía tradicional no podemos elegir *no* plantear este tipo de preguntas. Pero si «¿deberíamos filosofar?» significa 2) «¿deberíamos intentar descubrir respuestas a estas preguntas distintas de las proporcionadas por el sentido común y la ciencia?», la respuesta no es tan obvia. Si significa 3) «¿deberíamos plantearnos tales preguntas como preguntas de primer orden acerca de la realidad, en lugar de traducirlas a preguntas de segundo orden sobre palabras tales como «justicia», «Dios», «existencia», «género», y «objetivos»?», entonces la respuesta es, de nuevo, no tan obvia. La pregunta «¿deberíamos filosofar?» si se le da el primer tipo de interpretación es meramente retórica. Si se le da la tercera, entonces debe ser tomada como una especie de «¿*cómo* deberíamos filosofar?», y esta pregunta no puede ser contestada racionalmente a no ser que se sepa que se puede construir un Lenguaje Ideal del tipo de Bergman (y *a fortiori,* si con el inglés ordinario ya disponemos de un lenguaje así). Decir que los fi-

---

esta escuela rehúye vincularse a Bergman cuando ve el filosofar tradicional como una actividad valiosa. Parte del avance de Bergman sobre el primer Carnap y el primer Ryle consistía en que él no afirmaba que los filósofos tradicionales filosofaban porque estaban «confusos» sobre la «forma lógica»; pretendía que, si estaban haciendo algo interesante, no tenían claro lo que estaban haciendo. El programa de la Filosofía del Lenguaje Ordinario, visto desde este ángulo, es una inversión de la acusación primitiva de descuido del lenguaje. La acusación es ahora que usaban mal el lenguaje, más bien que estuvieran confundidos con su «sintaxis lógica». Para la Filosofía del Lenguaje Ordinario, como para Bergman, no existe tal cosa como «sintaxis lógica» oculta más allá del uso lingüístico.

lósofos lingüísticos han prejuzgado la pregunta «¿deberíamos filosofar?» al insistir en que deberíamos hacerlo con métodos lingüísticos, es ello mismo prejuicioso. La mayor parte de los críticos que sostienen que los filósofos lingüísticos la han prejuzgado, le darían la segunda interpretación. Dirían que los filósofos lingüísticos han asumido que el sentido común, la ciencia, y la atención a los usos de las palabras bastarían para proporcionar cualquier respuesta que pudiera darse a estas preguntas, y si no hay disponibles ulteriores respuestas ello se debe a que las preguntas son deficientes. Argumentarían que, en ausencia de este supuesto, la realización exitosa del programa de la filosofía del lenguaje tanto Ideal como Ordinario carecería del menor interés, pues todo lo que dichos programas harían ver es que los filósofos que no son permeables a introducir ciertas locuciones en el lenguaje son incapaces de decir lo que quieren. Pero en tanto que nadie podría ni soñar con el intento de construir un lenguaje en el que, por ejemplo, los paleontólogos o los epigrafistas no pudieran decir lo que tienen que decir, o en tanto que sería imposible expresar algo valioso o significativo acerca de cuestiones paleontológicas o epigráficas mediante la construcción de un lenguaje así, ¿por qué un proyecto similar habría de tener algún interés en filosofía, a no ser que hubiera animosidad previa contra ella?

En respuesta a esta línea argumental los filósofos lingüísticos lo único que pueden hacer es volverse hacia los cuestionamientos previos e intentar devolver la carga de la prueba a sus contradictores. Si pensáis que hay preguntas (dicen) que el sentido común y la ciencia no pueden responder, es de vuestra incumbencia no precisamente plantearlas, sino mostrar *cómo* pueden ser contestadas. Si creéis que existen más cosas susceptibles de descripción y explicación que las descritas y explicadas por el sentido común y la ciencia, decidnos cómo sabéis si las habéis descrito adecuadamente, o las habéis explicado con corrección. Si no sois capaces de hacer ninguna de

las dos cosas, en tal caso persistiremos en interpretar vuestras preguntas (que no pueden plantearse en un Lenguaje Ideal, o sin usar mal el inglés) como preguntas defectuosas. Al mostrar que se puede construir un Lenguaje Ideal (o que el Lenguaje Ordinario es el Ideal), nosotros no habremos señalado nada más, ciertamente, que es innecesario plantear aquellas preguntas a no ser que deseemos filosofar a la manera tradicional. Pero el descubrimiento de que no estamos *forzados* a filosofar a la manera tradicional no es trivial, simplemente porque (repitiendo lo ya dicho) los filósofos tradicionales han insistido en que son el sentido común y la ciencia los que nos fuerzan a filosofar así. Decir que las preguntas filosóficas tradicionales son preguntas deficientes es, obviamente, decir algo más que aducir que emplean expresiones ordinarias en giros inusuales, o que son preguntas que no estamos obligados a plantear. Es decir, que se trata de preguntas que, tal como se plantean, no tienen respuesta. Pero el único supuesto que podemos admitir es que si no tenemos criterio alguno para evaluar respuestas a ciertas preguntas, en tal caso deberíamos dejar de hacer tales preguntas hasta que los tuviéramos.

Hasta aquí he estado insistiendo en el fundamento común compartido por la Filosofía del Lenguaje Ideal y la del Lenguaje Ordinario. He intentado hacer ver que sus programas son medios alternativos para los mismos fines, y que ninguna de las dos presupone el tipo de tesis filosóficas sustantivas con las que los críticos de la filosofía lingüística creen verla comprometida. He argumentado que los presupuestos que hacen pueden ser condensados en una única afirmación plausible: que no deberíamos hacer preguntas si no podemos ofrecer criterios para respuestas satisfactorias a las mismas. Al argumentar de este modo, no obstante, he simplificado muchas cuestiones y obviado muchas dificultades. En la próxima sección discutiré los problemas que separan a la Filosofía del Lenguaje Ideal de la Filosofía del Lenguaje Ordinario, y argumentaré que no son tan relevantes para la cuestión

del valor de la filosofía lingüística como algunas veces pudo parecer. En la cuarta sección habré de discutir las dificultades que surgen en torno a la pretensión de los filósofos lingüísticos de haber formulado preguntas para las que *podemos* ofrecer criterios de respuesta satisfactoria.

3. Filosofía del Lenguaje Ideal «versus» Filosofía del Lenguaje Ordinario

Muchos de los ensayos contenidos en este volumen son partes de una controversia continuada entre filósofos del Lenguaje Ideal y filósofos del Lenguaje Ordinario. Desde el elevado punto de vista metafilosófico que he adoptado, no está claro por qué debería existir tal controversia, y muchos filósofos la ven, de hecho, como ficticia (así encontramos a Goodman observando y a Carnap asintiendo, que el filósofo «constructivista» —el que construye un Lenguaje Ideal tipo Bergman— «aparece ante el analista verbal como un aliado valioso y respetado, si bien inexplicablemente hostil»).[23] Cualquier bastón sirve para vapulear al diablo, y podría parecer que una alternativa al inglés Ordinario sería efectiva en algunos casos, mientras que demostrar un mal uso del mismo podría serlo en otros. En la sección presente delinearé el principal argumento avanzado por los filósofos del Lenguaje Ordinario contra los programas «constructivistas» y las réplicas típicas de los filósofos del Lenguaje Ideal. Entonces reseñaré el argumento decisivo esgrimido por los filósofos del Lenguaje Ideal contra sus rivales y las consiguientes réplicas. Sugeriré que un análisis de estos argumentos hace ver que lo que está realmente en juego

23. Goodman, pág. 554. Para el acuerdo de Carnap, véase Carnap, pág. 940. Comparar la broma atribuida (quizá apócrifamente) a Austin: «Cualquier cosa hecha por Quine / Es cabalmente sutil /Todo lo que queremos es que nos dejen en paz / Para perder el tiempo a nuestro aire».

entre las dos escuelas es la respuesta apropiada a la pregunta «¿cómo podremos encontrar criterios de eficacia filosófica que posibiliten acuerdo racional?». Espero mostrar que la controversia, aunque no enteramente viciada, ha sido descrita a veces de forma completamente desenfocada.

El *locus classicus* de la actitud de los filósofos del Lenguaje Ordinario hacia el constructivismo es la crítica de Strawson a Carnap y sus seguidores:

> La pretensión (constructivista) de clarificación parecerá vacía, a no ser que los resultados conseguidos tengan algún efecto sobre las dificultades y problemas filosóficos típicos que surgen en relación con los conceptos a clarificar. Por lo de ahora debe admitirse que tales problemas y dificultades tienen sus raíces en los conceptos ordinarios no construidos, en las formas de funcionar elusivas y frustrantes de las expresiones lingüísticas no formalizadas... Si la forma clara de funcionar de los conceptos construidos es proyectar luz sobre los problemas y dificultades surgidos en las formas de funcionar no claros de los conceptos no construidos, en tal caso, precisamente, debe explicitarse plenamente las formas en las que los conceptos construidos están relacionados con y acaban partiendo de los conceptos no construidos. Y ¿cómo puede obtenerse *este* resultado sin describir adecuadamente las formas de funcionar de los conceptos no construidos? Pero ésta es justamente la tarea de describir la conducta lógica de las expresiones lingüísticas de los lenguajes naturales; y puede lograr *por sí misma* la resolución deseada de los problemas y dificultades surgidos de las formas elusivas y frustrantes de funcionar de los conceptos no construidos. No querría negar que en el desempeño de esta tarea, la construcción de un modelo como objeto de comparación lingüística puede ser a veces de gran ayuda. Pero sí quiero negar que la construcción y contemplación de tal modelo pueda reemplazar el desempeño de la tarea en cuestión...[24]

24. Strawson, págs. 12-13. Véase más atrás, pág. 316.

El constructivista tiene dos réplicas obvias a esta línea de argumentación: 1) Si sabéis que hablar de cierta forma os crea problemas, y disponéis de otra que no los crea, ¿quién se va a cuidar de examinar la «conducta lógica» implicada en la primera manera de hablar? (Comparad: si podéis eliminar el tejido canceroso y reemplazarlo por tejido sano, puede haber cierto interés mórbido en un informe patológico, pero la cura es completa sin él.) La función de un Lenguaje Ideal no consiste en *clarificar* los conceptos ordinarios, sino en *reemplazarlos*.[25] 2) «Describir la conducta lógica de las expresiones lingüísticas del lenguaje natural» *puede* conducir *por sí misma* a los resultados deseados, pero sólo la práctica lo hará evidente, y la evidencia hasta ahora es que no lo hará.[26]

Restringiendo nuestra atención a la primera respuesta, podemos ver que Strawson necesitará algunas precisiones ulteriores para completar su crítica del constructivismo. Puede decir, en primer lugar, que un problema filosófico es más parecido a una neurosis que a un cáncer. El neurótico no se curará a no ser que comprenda precisamente por qué estaba neurótico, mientras que el paciente de cáncer podrá quedar curado aun cuando no sepa nada acerca del origen de su enfermedad. El perplejo por problemas filosóficos es como el neurótico en el sentido de que si nos limitamos a darle una droga que elimine la ansiedad por sus problemas, ello no contaría como «resolución de sus problemas». Análogamente, criar una nueva generación de hombres que hablara únicamente el Lenguaje Ideal de Bergman no contaría como resolución de problemas filosóficos.

Por otra parte, Strawson podría argumentar de otro modo. Podría aducir que, según confesión de Bergman y de Goodman, jamás dispondremos de un lenguaje que

25. Carnap hace esta última observación en su respuesta a Strawson (Carnap, pág. 938).

26. Véase la crítica de Feigl y Maxwell de la disolución de Ryle de la paradoja de Zenón por «mal uso del lenguaje» (págs. 195-196 subsiguientes).

pueda ser usado realmente para los propósitos cotidianos y que sea Ideal en el sentido requerido. La analogía con la eliminación del cáncer no es acertada —la situación real se parece más a explicarle cruelmente al paciente de cáncer las ventajas de la buena salud—. La fuerza de esta refutación se vigoriza haciendo notar que la especificación original del Bergman del primer requisito para denominar «Ideal» un lenguaje es que «cada proposición descriptiva no filosófica pueda ser transcrita a él *en principio*» (añado el subrayado). Pero, ¿cómo llegaremos a saber si un lenguaje dado es Ideal a no ser que hagamos realmente alguna transcripción? Y ¿cuál es la fuerza de «en principio» sino la de admitir que en la práctica no podemos hacer ninguna? Admitir, como parece hacer Bergman,[27] que ninguna proposición del Lenguaje Ideal será materialmente equivalente a una proposición del uso ordinario no reconstruida, parece constituir un reconocimiento de que la única función que el Lenguaje Ideal puede cumplir *es* la clarificación, pero jamás la sustitución. Pues si no son posibles tales equivalencias materiales, entonces, el Lenguaje Ideal puede, a lo mejor, ser lo que Goodman llama un «mapa» del terreno familiar del discurso ordinario, más bien que un pasaporte hacia un nuevo *Lebenswelt* (mundo vital) en el que no existe la noción de problema filosófico. Supongamos que Urmson está en lo cierto al insistir en que el «análisis reductivo» es imposible (aproximadamente porque cuanto más interesante es una reducción dada, es menos plausible que cualquier proposición del Lenguaje Ideal [aun una indefinidamente larga] pueda ser equivalente a una proposición del lenguaje ordinario).[28] Parece, pues, seguirse que tal tipo de análisis, al centrarse en los aspectos no proble-

27. Asumo que esta admisión fue hecha en el curso de la réplica de Bergman a Urmson (Bergman [1], págs. 60-62), pero no estoy seguro de lo que Bergman cree haber mostrado en ese pasaje, y por tanto no estoy seguro de si la admisión se ha hecho realmente.

28. Véase Urmson, cap. 10 y págs. 296-297.

máticos de los conceptos ordinarios, sólo podría dirigir nuestra atención lejos de los aspectos problemáticos. Esta segunda variante de la refutación debería, para sostenerse, hacer aparecer a la primera como innecesaria. Si falla la analogía con la curación del cáncer no necesitamos preocuparnos de si las tentaciones filosóficas se parecen más a las neurosis o los cánceres. Para ver si puede sostenerse es preciso preguntar: ¿qué se obtendría si, por ejemplo, nos damos cuenta de que aun cuando ningún enunciado finito sobre contenidos sensoriales sea materialmente equivalente a un enunciado de sentido común acerca de personas y objetos físicos (como equivocadamente lo pensaron una vez los fenomenólogos), aun así, a pesar de todo, podríamos afrontar nuestro medio ambiente (si bien muy ineficazmente) en un lenguaje que no tuviera ningún nombre de personas ni de objetos físicos? (Esta pretensión podría resultar de parafrasear la frase de Bergman «podría transcribirse en principio» como «podría ser reemplazado por, a ningún coste salvo la inconveniencia».) No parece arriesgado decir que reconocer esta pretensión no clarifica nuestros conceptos ordinarios de «objeto físico» y «persona». (Decirle a un estudiante que está intentando desesperadamente adaptarse a su colegio que si se aísla podrá lidiar con su ambiente si bien menos eficientemente, no clarifica su concepto de «educación».) Pero reconocer tal pretensión, ¿no puede disolver un problema filosófico a pesar de todo (de la forma en que hacer notar que el estudiante no *tiene que* terminar el colegio puede liberarle de una compulsión neurótica)? Seguramente sí. El análisis de las nociones de «la naturaleza esencial de las sustancias» y de «el alma», que encontramos en Berkeley, Hume y Kant de hecho liberó a los filósofos de una multitud de problemas que habían atormentado a los escolásticos y a los racionalistas del siglo XVII. Si, adoptando el giro lingüístico, reescribimos aquellos análisis como pretensiones sobre cómo podemos hablar, en tal caso retenemos los benefi-

cios de, por ejemplo, los análisis de Kant, sin sus desafortunadas distorsiones.[29]

Si estos beneficios se incrementan, la pretensión de Strawson de que «la construcción y contemplación de tal modelo» no puede «reemplazar el desempeño de la tarea» está fuera de lugar, puesto que sencillamente es falsa su afirmación de que el objetivo común de la Filosofía del Lenguaje Ideal y de la del Lenguaje Ordinario —la disolución de los problemas filosóficos— requiere la descripción cuidadosa de «los modos de funcionar de los conceptos no construidos». El «análisis reductivo de los conceptos de «sustancia» y «alma» proporcionados por Kant no aportan tales descripciones,[30] aun cuando la discusión de estos conceptos jamás ha sido la misma. Los problemas que les atañen, discutidos por los filósofos postkantianos, son radicalmente diferentes de los discutidos por los predecesores de Kant.[31] Esta retrospectiva

29. Los desafortunados efectos de sesgo se deben a que si aceptamos a Kant tal como aparece (en lugar de leerle como un filósofo lingüístico nacido antes de tiempo) debemos partir de la inquietud por su afirmación de que los objetos físicos son «apariencias», sobre el *status* del «fundamento transcendental», etc.

30. Véase, respectivamente, la «Primera analogía de la experiencia» y el «Paralogismo de la razón pura» en la *Crítica de la razón pura.*

31. Sea lo que sea lo que Kant haya hecho, no puede ser interpretado como «clarificación» por la vía de la «descripción de la conducta lingüística» más de lo que, por ejemplo, es posible para la religión. Con todo, Kant y otros escritores de la Ilustración llevaron a los hombres a una configuración mental «posreligiosa» —tal que ya no se preocupaban por cuestiones que inquietaban a sus antecesores—. Lo hicieron proporcionando más bien lo que Stevenson ha denominado «definiciones persuasivas», de términos ordinarios, que ofreciendo las reglas del viejo. Del mismo modo, pueden sugerir los filósofos del Lenguaje Ideal, se puede inducir en nuestros descendientes una configuración mental «post-filosófica».

Se puede objetar a esta analogía que la escritura de Kant sobre la religión (a diferencia de sus análisis de la «sustancia» y del «alma») no era filosofía, sino profecía o prédica. La objeción proviene del dogma de que los cambios en el clima moral son

histórica sugiere que la dicotomía entre «clarificación o reemplazo» es espúrea. El filósofo del Lenguaje Ideal, si es juicioso, concederá libremente que su Lenguaje Ideal no es más que un esbozo de una «forma de vida» que, aun cuando pragmáticamente imposible, es posible lógicamente, y de este modo renunciará a su pretensión de *sustitución* literal del discurso ordinario. Pero insistirá en que la contemplación de estos esbozos es un método terapéutico efectivo; que el supuesto tácito de Strawson de que únicamente la clarificación efectiva es una *petitio principii*; y que la pretensión de Goodman de que la función de un sistema constructivo es hacer un «mapa de la experiencia»,[32] es una concesión poco juiciosa e innecesaria a la creencia de que la disolución sólo puede obtenerse mediante la clarificación.

Sin embargo, aun cuando fuera descartada la dicotomía entre «clarificación o reemplazo», permanecerían las dificultades para el filósofo del Lenguaje Ideal. Si justifica su bosquejo de formas de hablar alternativas con la pretensión de que es una terapia efectiva, aún necesita especificar una prueba para determinar si un Lenguaje Ideal propuesto cumple la forma débil del primer criterio de Bergman sugerido antes: el de que el Lenguaje Ideal podría reemplazar una cierta porción del discurso ordinario a un costo no más alto que la inconveniencia. También precisa dar alguna réplica que previamente pusimos en

---

«irracionales», en contraste con el paradigma de la racionalidad, los cambios en la teoría científica, y el dogma ulterior de que sólo el último tipo de cambio es el modelo propio para los cambios que pretenden producir los filósofos lingüísticos. Llamo «dogmas» a estas creencias porque pienso que la obra reciente en la historia y la filosofía de la ciencia (sobre todo los escritos de Khun y Feyerabend) han socavado las distinciones que dichas creencias presuponen. Para un análisis de la transición del hombre a un estado de conciencia posreligioso que evita estos dogmas, véase A. McIntyre, «¿Es la comprensión religiosa incompatible con la creencia?», en *Faith and the Philosophers* (comp. de J. Hick), Nueva York, 1964.

32. Véase Goodman, pág. 552.

boca de Strawson —el argumento, basado en una analogía entre problemas filosóficos y síntomas neuróticos, que algunos métodos para conseguir que los hombres dejen de preocuparse por problemas filosóficos no cuentan como «disoluciones» de dichos problemas—. Estas dos dificultades están conectadas. Si no disponemos de un criterio cuyo cumplimiento pueda ser probado, en tal caso parece que no tenemos *razones* para decir que un problema filosófico es un pseudoproblema (o es «meramente verbal», o no necesita ser planteado). No es suficiente que alguien *deje* de preocuparse, por ejemplo, por el problema del mundo externo; eso podría conseguirse con drogas o tortura.

Plantear estos problemas lleva a primer plano la fuente del conflicto entre los filósofos del Lenguaje Ideal y los del Lenguaje Ordinario. En los primeros tiempos de la Filosofía del Lenguaje Ideal, el programa presentado por Carnap y Schlick parecía continuar los anteriores esfuerzos de Moore y Russell [33] —ambos daban la impre-

33. Para una explicación de las semejanzas y diferencias entre estas dos versiones del análisis, véase Urmson, págs. 294-295, y también Black (14). Avisaría al lector de que aquí, y en las páginas que siguen, no estoy intentando proporcionar una versión históricamente cuidadosa del origen de la filosofía del «Lenguaje Ordinario». En particular, no es el caso que las variadas (y completamente diferentes) estrategias empleadas por Ryle, Austin y Wittgenstein fueran adoptadas a causa de las dificultades descubiertas en la práctica de los métodos de Moore y Russell, ni por la insatisfacción por la obra de los «constructivistas». (De hecho, Austin y Ryle fueron llevados a sus respectivas estrategias por factores idiosincráticos como la admiración por Aristóteles y, en el caso de Ryle, el desencanto con la fenomenología husserliana). La historia de las líneas reales de influencia que conectan a Moore, Russell, el primer Wittgenstein, el Círculo de Viena, Ryle, Austin, y el último Wittgenstein es extremadamente complicada, y para ella remito al lector a Urmson, Warnock, y Ayer [3]. Lo que estoy presentando aquí es la historia «dialéctica», en la que diversos «tipos ideales» (no ejemplificados perfectamente por ningún filósofo único) aparecen comprometidos con un argumento. Pretendo dar una versión de la situación presente en metafilosofía centrándome en ciertos

sión de realizar «análisis» de proposiciones del discurso ordinario que nos decían lo que realmente estábamos significando cuando usábamos tales proposiciones—. Parecía existir una prueba para tales análisis, a saber, que el *analisans* sea una condición suficiente y necesaria de la verdad del *analisandum.* En la medida en que se creía que podían ofrecerse análisis interesantes de este tipo, el problema del acuerdo parecía resuelto. Pero esta creencia se fue desvaneciendo gradualmente al descubrirse que muchos de los análisis propuestos no pasaban la prueba; por añadidura, mientras la simple equivalencia material parecía una prueba demasiado débil para soportar la pretensión de haber analizado el «significado», dificultades acerca de la analiticidad habían hecho a los filósofos dudosos acerca de la prueba más fuerte de «equivalencia lógica».[34] De este modo, se reabrió el problema del acuerdo. Cuando filósofos como Bergman o Goodman se vieron forzados a volver a hablar de «bosquejos» y «mapas», se hizo progresivamente claro que el giro lingüístico podía llevarnos a la misma situación *(quod homines, tot sententiae)* que había prevalecido en la filosofía tradicional. Como el término «transcrito», crucial en el primer criterio de Bergman, llegó a ser cada vez más difícil de interpretar, las analogías entre propuestas alternativas para lenguajes ideales y sistemas metafísicos diferentes se hizo cada vez más evidente. En esta situación, los filósofos del Lenguaje Ordinario se apresuraron a rescatar el ideal de «la filosofía como ciencia estricta». Y el método que eligieron —«la descripción de la conducta lógica de las expresiones lingüísticas del lenguaje ordinario»— parecía una tarea abiertamente empírica. Mostrar que en un Lenguaje Ideal no se puede formular un problema filosófico sólo es interesante si sabemos que este lenguaje es ade-

---

elementos de la obra de Austin, Carnap, Ryle, Wittgenstein y otros, a costa de ignorar la génesis real de estos elementos.

34. Para ulterior discusión de los diversos sentidos de «ofrecer un análisis», véase la sección cuarta.

cuado para propósitos no filosóficos. Si no podemos hacer ver esta adecuación estamos desorientados. Pero ya sabemos que el inglés es adecuado para objetivos no filosóficos. Y podemos probar la afirmación de que un problema filosófico no puede ser planteado sin usar mal el inglés, sólo si podemos determinar su uso correcto. Los filósofos del Lenguaje Ordinario pueden argumentar que los «constructivistas», si se muestran incapaces de responder la pregunta crucial sobre una prueba de adecuación (que, desde luego, no es nada más que otra forma de pregunta acerca del significado de «puede ser transcrito en principio» en el criterio de Bergman), han perdido justamente la ventaja del «ascenso semántico» que Quine citaba. Pues el único sentido en que es verdadero que los filósofos logran más fácilmente el acuerdo sobre palabras que sobre cosas, es que los que discrepan sobre cualquier otra cosa pueden convenir en cómo usan las palabras en el discurso no filosófico. Si no nos aferramos a este acuerdo no queda otro agarradero para el giro lingüístico.

En esta introducción no puedo retomar la pregunta de si los filósofos del Lenguaje Ideal pueden resolver la dificultad de probar la expresión «susceptible de ser transcrito en principio». Ni puedo considerar las posibilidades y límites de la analogía del «mapa» de Goodman. De ser realizadas adecuadamente, ambas tareas implicarían examinar la práctica real de los filósofos del Lenguaje Ideal, juzgar sus métodos por sus resultados, y formular una teoría sobre la causa de que algunos de estos resultados sean mejores que otros. Unicamente puedo hacer notar que aunque ambas partes de la controversia tienden a estar de acuerdo en que los esbozos rudimentarios de lenguajes construidos por Russell, Carnap, Goodman, Quine y Bergman son útiles objetos de estudio,[35] no existe consenso alguno en torno a por qué lo son, ni ninguna elaboración clara de cómo podríamos elegir entre ellos.[36]

35. Hay quienes niegan hasta esto. Véase Ryle.
36. Para un intento de resolución de este último problema,

Centrando nuestra atención en el problema de dar con un método que produzca acuerdo entre filósofos, debemos volver ahora a la querella de que los filósofos del Lenguaje Ordinario a pesar de sus pretensiones no nos proporcionan tal método. Esta acusación la hacen Maxwell y Feigl en un artículo escrito en reacción contra la crítica de Strawson a Carnap. Cito sus argumentos principales:

> Pero ¿no se estará de acuerdo, hasta con insistencia, en que algunos problemas filosóficos surgen del fracaso en la distinción entre diversos significados y usos de un término y en que una de las tareas del filósofo es la de 'clarificar' los diversos significados relevantes? Pero ¿en qué sentido, si en alguno, estos diversos significados *separados y distintos* están *ya allí* en el lenguaje ordinario esperando al filósofo que los desentierre? Seguramente la persona corriente (incluidos nosotros mismos) no siempre es consciente de que están allí —de otro modo los 'problemas filosóficos' que hacen deseable la 'clasificación' no se habrían planteado—. Se puede replicar que llamando la atención sobre los diversos usos de términos relevantes a menudo se puede obtener acuerdo de la persona corriente (incluidos nosotros mismos) y eliminar así su perplejidad filosófica. Pero ¿cómo decidir si ésta es la descripción adecuada de la situación, o si se debería decir que la persona corriente fue persuadida a aceptar significados 'ampliados', quizá modificados, en suma, *reformados*?... Sospechamos enérgicamente que muchos casos de supuesto análisis de uso ordinario son, de hecho, reformas disfrazadas. Quizá esta actividad difiere sólo en grado de la del reconstructivista o constructor confeso de sistemas.[37]
>
> Seguramente esta distinción (entre analítico-sinté-

véase Bergman [1], pág. 6. Sin embargo, la explicación de Bergman se vuelve hacia una noción de «isomorfismo» que necesita explicación ulterior.

37. Maxwell y Feigl, pág. 193 (de la reimpresión en esta antología).

> tico) es crucial para la filosofía analítica; pues el interés central del analista es el conjunto de pasos dados según las reglas del juego de lenguaje relevante... Búsquese el uso ordinario de un movimiento lingüístico a nuestro alcance, lo más que podemos ser capaces de obtener es el hecho de que algunas veces parece que se hace sobre la base de una premisa analítica, y otras sobre la de una fáctica; en la mayoría de los casos, el uso ordinario no nos proporciona ninguna base definitiva para clasificarlo en cualquiera de las dos categorías. El analista del lenguaje ordinario no será capaz, en la mayoría de los casos, de decidir si la movida ocurre o no dentro de su área de control. Sostenemos que cuando pretende estarlo haciendo, está *consintiendo en una reforma tácita y estableciendo una estipulación* de cómo *deben* significar los términos en cuestión.[38]

En efecto, Maxwell y Feigl dicen que los filósofos del Lenguaje Ordinario no «dejan todo tal como está» [39] en el lenguaje ordinario (y, si intentaran hacer algo, no podrían). Cuando distinguen significados de términos, o pretenden que «no deberíamos usar la expresión "———" excepto en situaciones en que...», están dando a entender, por así decirlo, que el inglés *podría ser convertido fácilmente* en un Lenguaje Ideal, no descubriendo que ya lo es. De este modo, la diferencia entre ellos y sus contradictores constructivistas equivale a la que existe entre los reformistas burkeanos y los revolucionarios, y no (como les gustaría creer) a la que distingue a los estrechos mentales que trabajan en una disciplina científica de los metafísicos especulativos encubiertos. Para Maxwell y Feigl la frase «describir el funcionamiento lógico de las expresiones lingüísticas de los lenguajes naturales» parece tan confusa cuando menos como la de Bergman

38. Véase pág. 197 (de la antología).

39. La frase es de Wittgenstein, Parte I, Sección 124: «La filosofía de ningún modo puede interferir en el uso real del lenguaje; en fin de cuentas, sólo puede describirlo. Pues no puede proporcionarle un fundamento alternativo. Deja todo como está».

«cada proposición descriptiva no filosófica puede ser transcrita en principio». Las cuestiones sobre criterios de «funcionamiento lógico» llevan a problemas metodológicos tan complicados como las preguntas sobre cuando es posible la «transcripción en principio».

Hay una réplica clásica a esta línea de argumentación en la discusión de Austin de «la dificultad del uso ampliado (o divergente o alternativo)» y del «caso de la última palabra».[40] En la primera cuestión Austin admite alegremente que «estamos *a veces* en absoluto desacuerdo» (sobre lo que deberíamos decir en una situación dada), pero que estos casos son más raros de lo que uno puede pensar. De hecho podríamos encontrar una asombrosa cantidad de acuerdo sobre lo que deberíamos decir y lo que no en un caso particular. Sobre la cuestión de «la última palabra» (la de si el «lenguaje ordinario es la última palabra») Austin sostiene que fijar o reformar el uso ordinario carece de importancia hasta que no sepamos cuál es ese uso. Piensa que si gastamos mucho tiempo en observar cómo usamos ordinariamente ciertas palabras, nuestros ojos se abrirían a la diferencia entre el uso normal y el filosófico, y veríamos que los filósofos utilizan connotaciones ordinarias de palabras ordinarias, pero aun así usan tales palabras en contextos en los que ordinariamente no deberían serlo. No ofrecía garantía alguna de que tales realizaciones habrían de disolver algunos o todos los problemas filosóficos, más bien preguntaba llanamente si la reforma no debería ser pospuesta hasta que fueran agotados los recursos lingüísticos actuales.

La razonabilidad de la posición de Austin es tan encantadora que podríamos perder de vista el problema real que plantean Maxwell y Feigl. Ellos pueden decir que, concediendo que se pueda obtener una masa sorprendente de acuerdo sobre lo que decimos, ¿cómo conseguir pasar de este acuerdo a conclusiones sobre el «funcionamien-

40. Véase Austin [2], págs. 131-134.

to lógico» de palabras y así a una base empíricamente probada para la acusación de que un filósofo ha «usado mal» una expresión? Este problema puede hacerse más explícito presentando algunas distinciones propuestas por Cavell entre tipos de enunciados sobre el lenguaje ordinario:

> (1) Existen enunciados que producen *ejemplos* de lo que se dice en un lenguaje ('decimos... pero no decimos ———'; 'no decimos ..... a no ser que signifiquemos ———'); 'preguntamos si... pero no preguntamos si .....'); (2) ... enunciados que evidencian lo que damos a entender cuando decimos lo que los enunciados del primer tipo significan para nosotros ('Cuando decimos... damos a entender (sugerimos, decimos) ———'. Tales enunciados se comprueban en referencia a los del primer tipo; (3) finalmente, existen *generalizaciones* que deben ser probadas en referencia a enunciados de los dos primeros tipos.[41]

Los enunciados del tipo (3) son los que proporcionan a los filósofos del Lenguaje Ordinario armas contra sus opositores. Cavell cita un ejemplo de Ryle quien dice que «en su empleo más ordinario "voluntario" e "involuntario" se usan ... como adjetivos aplicados a acciones que deben no ser realizadas». Ryle procede a argumentar que si los filósofos no hubieran usado mal «voluntario» permitiendo su aplicación a *cualquier* acción, reprensible o no, no hubieran sido capaces de crear tan fácilmente el problema de la libertad de la voluntad. Si ponemos a un lado preguntas sobre cómo verificamos enunciados del tipo (1) —preguntas discutidas exhaustivamente en la literatura—,[42] nos podemos interrogar, dado un conjunto considerable de tales enunciados, cómo los usamos para

41. Cavell [2], pág. 77.

42. La cuestión de si nuestro conocimiento de lo que diríamos cuando es empírico o *a priori* se discute en Hare y Henle (ambos reimpresos más adelante, en las págs. 207-217 y 218-223, respectivamente) y en Mates, Cavell [1], Fodor y Katz [1], Henson, Tennesen [1] y [2].

verificar enunciados acerca del mal uso del lenguaje. Los enunciados del tipo (3) quizá puedan ser vistos como el resultado (bastante complicado) de inferencias inductivas a partir de enunciados del tipo (1), pero parece existir una brecha entre «ordinariamente no usamos ... excepto cuando ———» y «los que usan ... cuando no es el caso que ——— están usando mal el lenguaje». Un filósofo que dice, por ejemplo, «todas nuestras acciones son voluntarias salvo las realizadas bajo compulsión», no está hablando agramaticalmente a no ser en un sentido muy peculiar de «gramatical». No está diciendo algo que presuponga o implique una contradicción lógica, a no ser en un sentido muy inusual de «lógico» y de «contradicción». Todo lo que podemos decir al respecto es que si Ryle tiene razón, este filósofo no está usando las palabras como lo hacemos ordinariamente.

Es tentador, cuando tocamos este punto, decir que no necesitamos ser demasiado curiosos acerca de cómo usamos las palabras corrientemente, puesto que siempre podemos pedir al filósofo que defina sus términos (o, si eso no es posible, podemos inferir de sus escritos la definición que podía habernos dado). A buen seguro, debemos ser cuidadosos de que no dé a una palabra ordinaria un sentido técnico en una premisa y uno ordinario en la otra. Si nos damos cuenta de que lo hace, sencillamente podemos acusarle de argumentar de forma incorrecta un cargo que antecede al giro lingüístico y que no tiene nada en particular que ver con él. Parece que el único valor filosófico de la sensibilidad de Austin para el uso corriente de nuestras expresiones ordinarias, consiste en hacernos más atentos a la posibilidad de la ambigüedad anterior y, por eso, a la posibilidad de que un filósofo haya cometido la «falacia de ambigüedad». Si esto es así, sería justamente como abandonar la noción de Strawson de «la función lógica de las expresiones lingüísticas del lenguaje natural», aproximadamente por las mismas razones por las que abandonamos la noción de Carnap de «sintaxis lógica» y la de Ryle de «forma lógica». Como

he apuntado, descubrir la «sintaxis lógica» o la «forma lógica» de una expresión no es nada más que dar con otra expresión que, si es adoptada en lugar de la original, vuelve más difícil plantear los problemas filosóficos tradicionales. Si decidimos que el uso filosófico tradicional de una expresión no debe contar como parte de su uso ordinario (esto es, si los enunciados del tipo [1] que usamos como base de inferencia de los del tipo [3] no contienen enunciados hechos por filósofos), en tal caso podría parecer que la «descripción de la función lógica» de Strawson puede interpretarse como «las generalizaciones que inferimos de un muestrario de usos, excluido el discurso filósofico, acerca de cómo usamos las palabras». (Si incluimos el discurso filosófico en nuestro muestrario, es difícil ver cómo podríamos obtener lo que Strawson quiere —una base filosóficamente neutral para la acusación de que los filósofos han utilizado mal el lenguaje.) Con esta interpretación los filósofos no tienen que preocuparse (aunque sí los lexicógrafos) de cómo diferenciar las «figuras» lógicas de una palabra de aquellas otras figuras, accidentales, que no tienen que ver con problemas de uso incorrecto. En lugar de contrastar usos ordinarios con usos erróneos (tal como contrastamos una vez la «sintaxis histórico-gramática» con la «sintaxis lógica» o la «forma gramatical» con la «forma lógica»), podemos contrastar simplemente usos ordinarios con usos especiales, filosóficos.

Sin embargo, la línea de argumentación anterior no debería ocultarnos la gran importancia de este contraste. Es importante porque (para repetir algo ya apuntado dos veces) el punto de vista tradicional es que los problemas filosóficos se crean a partir de la inconsistencia interna, o la inexplicabilidad, de las creencias de las personas corrientes, «prefilosóficas». Un filósofo que mantiene esta perspectiva se compromete a plantear su problema sin usar ninguna palabra filosóficamente. Y esto, como descubrieron los oponentes de Austin, no es fácil de hacer. Cualquiera que sea la propia opinión sobre

el «mal uso del lenguaje» no se puede cuestionar que muchos filósofos han vivido de las basuras de los otros (y de las de sus predecesores) dando por supuesto que existe un Problema del Mundo Externo (o de la Verdad o de la Libertad, etc.), y procediendo a criticar o producir soluciones sin preguntarse si las premisas que generan el problema son realmente aceptadas por las personas corrientes. Ni se puede cuestionar que esta falta de cuidado se debe en parte al hecho de que las supuestas premisas de sentido común invocadas por los que formulan los problemas son, de hecho, premisas en las que ha sido conferido tácitamente un sentido especial, filosófico, a una expresión corriente. Esto no prejuzga la sugerencia de que la detección de este hecho pueda llevar a la disolución de muchos o, quizá, de todos los problemas filosóficos. Pero aun cuando tuviera lugar esta disolución no debería ser descrita como un descubrimiento de que los filósofos habían usado mal el lenguaje, sino como que las premisas de los filósofos son o bien *a*) dudosas o plenamente falsas (cuando las expresiones que contienen se construyen de forma corriente), o bien *b*) propuestas implícitas para la reforma del lenguaje.

Puede parecer que la alternativa *b*) proporciona al filósofo tradicional una forma de rehuir la conclusión no fundada de que sus problemas habituales han sido disueltos. Puesto que, puede decir él, yo tengo el mismo derecho que cualquier otro especialista a usar jerga y mis «propuestas encubiertas» no son más que intentos de llevar un problema real al foco de la atención —cosa que no permite el lenguaje corriente—. Pero esto, desde luego, no funciona. Un especialista puede tener el derecho de usar jerga cuando comienza a *contestar* preguntas, pero no en la formulación de los problemas primordiales que le han llevado a él a investigar. Un filósofo que toma esta ruta habrá de tragarse la conclusión de que los problemas filosóficos son producidos, no descubiertos. Si lo hace, tendrá que explicar por qué construye, sobre la base de que tales problemas son *necesarios*. Habrá tenido que

decir que si las creencias corrientes no los hacen surgir peor para las creencias corrientes. Pocos filósofos han tomado conscientemente este derrotero —de modo notable Heidegger en su discusión de la *Seinsvergessenheit*, su causa y su remedio—. Pero quien lo emprende se compromete con el punto de vista de que la filosofía no es un asunto en el que el acuerdo pueda lograrse mediante argumentos. No existe, a las claras, con tal filósofo ninguna posibilidad argumental sobre si la suya es la visión correcta de la filosofía, ni tampoco necesidad alguna de hacerlo. El giro lingüístico es una reacción contra la visión de la filosofía como una disciplina que busca la solución de ciertos problemas tradicionales, generados (aparentemente) por ciertas creencias de sentido común. Si la filosofía del futuro se convierte en la meditación heideggeriana o, más en general, en la actividad de construir nuevos juegos de lenguaje por el puro placer de jugar (como en el *Magister Ludi* de Hesse) —si, en suma, los filósofos abandonan su concepción tradicional de la naturaleza de su disciplina— entonces los filósofos lingüísticos no habrán dejado nada que criticar. El empuje crítico del movimiento lingüístico en la filosofía contemporánea se dirige contra la filosofía en cuanto pseudociencia; pero carece de animosidad contra la creación de una nueva forma de arte en la que, habiendo rechazado conscientemente el objetivo de «resolver problemas», podemos proseguir como una actividad abierta que antes se llevaba a cabo bajo la fachada de una actividad pseudocientífica.

Pero volvamos a las críticas de Maxwell y Feigl a la Filosofía del Lenguaje Ordinario, y contrastemos mi propia aproximación a las cuestiones que plantean con otra que se puede sugerir. Se puede argumentar que dado el desarrollo de teorías y técnicas lingüísticas apropiadas, podemos hacer de hecho lo que Maxwell y Feigl creen que no podemos —esto es, construir una gramática y un diccionario para un lenguaje natural tal como el inglés y descubrir, al hacerlo, que los filósofos usan mal el inglés

en un sentido de «mal uso» perfectamente aceptable—. Desarrollos recientes en lingüística empírica han sugerido formas según las que sería posible componer una gramática mucho más amplia y un diccionario construido mucho más racionalmente.[43] Estos desarrollos han resultado de un esfuerzo cooperativo entre filósofos y lingüistas para clarificar nuestras nociones corrientes de «gramaticalidad» y «significado». Por parte de los filósofos, este esfuerzo ha estado motivado en gran medida por la sensación de que Austin estaba en el buen camino, pero que su fina sensibilidad para las habituaciones necesitaba ser complementada con pruebas menos subjetivas.[44]

Sin embargo, si se contesta a Maxwell y Feigl de este modo, se tiene que excluir a las expresiones de los filósofos de los datos que incluimos en nuestra base inductiva —aquélla por la que nos sentimos llevados a comprender—. Tomando un ejemplo concreto, cuando Ziff dice que «los filósofos que hablan de "reglas de lenguaje" (o de "reglas morales") están, creo, usando mal la palabra "regla"»,[45] probablemente podría defender su creencia diciendo que fracasaríamos en la búsqueda de una versión de «regla» simple y clara, que incluyera la mayor parte de los usos del término más las locuciones de estos filósofos, mientras que dejando a un lado tales locuciones (y quizá algunas otras) podríamos conseguir dicha versión. Esto puede ser verdad. Si queremos un diccionario cuyas entradas sean algo más que disyunciones muy largas de sentidos alternativos (igualmente respetables), habremos de decir que algunos casos de un término son, en palabras de Ziff, «menores, derivativos o desviados».[46] Lo importante, sin embargo, es que aunque a veces la «desviación» es detectable intuitivamente, otras decimos

43. Véase Fodor y Katz [2], y también Ziff.

44. Así encontramos a Ziff usando «*Miracula sine doctrina nihil valent*» como epígrafe para *Semantics Analysis*.

45. Ziff, pág. 35.

46. Ziff, pág. 47.

que un uso es desviado simplemente porque una explicación del significado de una palabra contenida en él sería insoportablemente complicada. (La pretensión de Ziff sobre «reglas» es ciertamente uno de los últimos casos.) Pero ahora estamos emplazados a una elección entre hacer la vida difícil para los filósofos lingüísticos y hacérsela imposible a los de mentalidad tradicional. Si el peso del cargo de que un filósofo está usando mal el lenguaje se reduce a que su uso de una palabra es duro de sostener para un lingüista, entonces parece más simple distinguir entre sentidos, o significados, de una palabra, y abandonar al mismo tiempo la noción de «uso incorrecto». Si, como sugerí antes, esta distinción consigue todo lo que el cargo original de «mal uso» podría hacer (por ejemplo, alertarnos sobre la posibilidad de una «falacia de ambigüedad» en los argumentos de un filósofo), entonces nada, salvo un prejuicio previo, justificaría que continuáramos haciendo la acusación anterior contra la filosofía tradicional.

Esto no significa que los progresos en lingüística sean irrelevantes para la filosofía. Una lingüística y una filosofía del lenguaje perfeccionadas podrían proporcionar un método filosóficamente neutral y abiertamente empírico de clasificar «significados separados y distintos» (o sentidos) en el lenguaje ordinario, y de este modo aquietar la sospecha de Maxwell y Feigl de que producimos, más que descubrimos, tales distinciones. Esto sería un gran logro, aunque sólo fuera porque acabaría con las interminables y estériles sutilezas de los filósofos del Lenguaje Ordinario sobre si y de qué manera una palabra dada es ambigua. Pero estos logros no nos harían ver mejor que el inglés corriente, no-filosófico, es Ideal en el sentido de Bergman, porque tampoco nos mostrarían mejor que el uso de un término por parte de un filósofo es realmente ilícito. Si un filósofo dice sencillamente, por ejemplo, «a partir de ahora usaré "acción voluntaria" como sinónimo de "acción no realizada bajo compulsión"» (o si constatamos que trata *consistentemente* estas dos expresiones

como sinónimas), podemos objetar, sobre bases estéticas y pragmáticas, que se ha atribuido gratuitamente un sentido nuevo a un término familiar, pero no podemos utilizar esta objeción para disolver el problema que trata de construir. Hacer ver que un uso así es ilícito requiriría una demostración de que sus argumentos cometen la falacia de ambigüedad, saltando del significado nuevo de «voluntario» al viejo. Pero esto es algo que ya sabíamos cómo hacerlo, y los filósofos lo han estado haciendo desde Aristóteles.

4. Criterios de eficacia en la filosofía analítica

Los resultados de la sección precedente pueden resumirse como sigue: 1) Aunque no existan pruebas adecuadas para determinar si un lenguaje dado es Ideal, los bosquejos de nuevos lenguajes posibles trazados por los filósofos del Lenguaje Ideal pueden, a pesar de todo, llevarnos a abandonar el intento de resolver ciertos problemas filosóficos tradicionales. 2) A falta de tal prueba no se puede dar ningún argumento demoledor de que tales problemas son irreales, «meramente verbales», carentes de significado o «pseudo». 3) Hacerse cargo de que los significados dados a ciertas palabras por los filósofos difieren de los que tienen en el discurso no filosófico puede permitirnos disolver ciertas formulaciones de los problemas filosóficos tradicionales, haciéndonos ver que las premisas, aparentemente de sentido común, usadas para construir tales problemas, están realmente necesitadas de justificación puesto que sus palabras cruciales han sido empleadas en ellas con significado nuevo. Aunque *puede* existir un método de formular problemas que *no* implique el uso de palabras en giros inusuales, podemos legítimamente negarnos a considerar el problema hasta que no se produzca de hecho una nueva formulación. 4) Sin embargo, la actividad de disolver problemas detectando tales usos desacostumbrados de palabras no puede ser descri-

ta como la detección del «mal uso» del lenguaje por parte de un filósofo, excepto en un sentido trivial y equivocado de «mal uso» —el que lo identifica con «uso filosófico».

Con estos resultados en la mente, podemos retomar ahora la pregunta previamente diferida: ¿disponen realmente los filósofos lingüísticos de criterios de eficacia filosófica que sean lo suficientemente claros como para permitir acuerdos racionales? Es obvio (y nada interesante) que los tienen cuando el asunto sobre el que se requiere acuerdo es suficientemente especializado. Por ejemplo, ha sido por mucho tiempo un desiderátum de la Filosofía del Lenguaje Ideal producir una lógica inductiva que fuera «extensional» en el sentido de que sus cánones pudieran ser determinados en un lenguaje que empleara sólo predicados «descriptivos» y (aproximadamente) el equipo lógico disponible en los *Principia Mathematica* (evitando de este modo el uso de una noción primitiva como «conexión causal»). Hasta ahora este intento ha fracasado, pero el criterio de eficacia está suficientemente claro. Sin embargo, cuando preguntamos si existen criterios de eficacia en el logro de la tarea primaria de la filosofía lingüística —disolver problemas filosóficos— las cosas no están tan claras. La razón primordial por la que los filósofos sueñan con una lógica extensional inductiva es su convicción de que una vez que la tuviéramos habríamos disuelto el problema de «la naturaleza de la causalidad». Pero no está de ningún modo claro por qué un filósofo que tuviera éxito en proporcionar criterios para distinguir «conjunciones accidentales» de «conexiones causales» sin tener que apelar a nociones primitivas de «eficacia causal» o «nomologicalidad», se habría desembarazado por eso de las perplejidades tradicionales sobre la causalidad. Ya que no está claro cuáles son estas perplejidades. Si un metafísico tradicional, por ejemplo, replica que la lógica inductiva únicamente puede decirnos qué conexiones son causales, pero no qué *es* la causalidad, poco es lo que el filósofo del Lenguaje Ideal puede decirnos a excepción de que sabe de la causalidad lo que quiere, y

que no entiende cuáles otros problemas pueden surgir. Si replicamos que en un Lenguaje Ideal podríamos hablar sencillamente, con Goodman, de hipótesis plausibles o implausibles, bien o mal confirmadas, pero jamás sobre «causas» y «efectos», aun así tendríamos que hacer ver que tal lenguaje es «adecuado» para propósitos no filosóficos. Pero no queda claro adónde llevaría esto.

Si nos volvemos a los enfoques del Lenguaje Ordinario, nos encontramos una vez más con que el acuerdo racional es posible en cuestiones delimitadas y especializadas. Si un filósofo dice «No diríamos "esto causa aquello" a menos que ———», y se presenta con un contraejemplo —una situación en la que ———*áno* es el caso y aun así *diríamos* ciertamente «esto causa aquello»— en tal caso está sencillamente equivocado. Como ha mostrado la obra de Austin, hay suficiente acuerdo sobre «lo que diríamos si...» como para permitirnos dirimir este tipo de cuestiones sobre fundamentos empíricos. (Y si no hay acuerdo suficiente entre filósofos, aun así podemos consultar cuestionarios, entrevistas con personas en la calle, y así.) Las dificultades surgen cuando pasamos de este tipo de acuerdo a enunciados de la forma «Es parte de nuestro concepto de A que todos los A deben ser B» o «Es una verdad conceptual (lógica, gramatical) de A que todos los A deben ser B». Aquí asoman todas las dificultades sobre analiticidad mencionadas por Maxwell y Feigl; se hace embarazoso que no exista ningún tipo de acuerdo sobre la teoría acerca de cuándo el significado de una palabra ha sido *ampliado* y cuándo *cambiado*, o sobre la diferencia entre *sentidos* distintos y *significados* distintos. La falta de tal teoría es embarazosa porque un filósofo que esté jugando con la idea de la no-B(eidad) de A puede normalmente ensoñar una situación como de ciencia ficción en la que se hayan descubierto la mayoría de los criterios usuales de la A(idad), pero pocos o ninguno de los de la B(idad). ¿Puede, entonces, insistir en que continuemos usando «A» para describir la situación en cuestión, que probaría su equivocación? Sus colegas

más conservadores pueden desear insistir en que, dado este uso, el significado de «A» (y, así, nuestro concepto de un A) habría cambiado (o que ahora se le ha dado a A un significado nuevo), pero, ¿quién puede probar que están en lo cierto? Y ¿qué problema filosófico habría de ser clarificado, resuelto o disuelto mediante una predicción correcta acerca de cómo la gente habría de ajustar su conducta lingüística para afrontar un medio ambiente transformado?

Estas consideraciones sugieren que la medida del acuerdo entre los filósofos lingüísticos acerca de los criterios de eficacia filosófica es inversamente proporcional a la relevancia de sus resultados para los problemas filosóficos tradicionales. Los filósofos de Oxford (como Strawson) advirtieron que los filósofos del Lenguaje Ideal habían empezado a jugar por su propio interés el juego de edificar un lenguaje extensional elementalista, y que habían perdido contacto con los problemas que surgen del uso del lenguaje ordinario. Por reacción, los filósofos de Oxford intentaron descubrir una lógica del lenguaje ordinario. Pero cuando se hizo evidente que podían discrepar tan visceral como inconclusivamente sobre esta lógica como los metafísicos tradicionales sobre la estructura última de la realidad, quedó patente la necesidad de criterios para «verdad conceptual» (como opuesta a la empírica), para la «semejanza de significado (o de sentido)» y para nociones relacionadas. Aún más, comenzó a dar la impresión de que los filósofos de Oxford estaban jugando el juego de descubrir «qué diríamos si...» por sí mismo. El interés por los movedizos fundamentos metafilosóficos de la filosofía de Oxford se ha expresado recientemente en el incremento de la atención a la filosofía del lenguaje. Las revistas filosóficas están llenas de artículos que analizan la noción de «significado», «uso (lingüístico)», «regla de lenguaje», «acto de habla», «fuerza ilocucionaria de una preferencia», etc. Aún es demasiado pronto para hacer una predicción segura sobre los resultados de estos esfuerzos. Aunque el desarrollo de una filosofía del len-

guaje que es «la filosofía de la lingüística, una disciplina análoga en todos los aspectos a la filosofía de la física, la filosofía de las matemáticas... y así»,[47] nos liberará de las improvisaciones y eslóganes amateuristas sobre el lenguaje, tomados como puntos de partida por diversas escuelas de filosofía lingüística, aun así no está nada claro que estos desarrollos vayan a ayudar a los filósofos lingüísticos a conseguir la clase de «verdades conceptuales» que buscan. Por ejemplo Ziff, al concluir un intento sistemático, completo y sutil de construir criterios para contestar a la pregunta «Qué significa la palabra "..."» ofrece la siguiente hipótesis sobre lo que significa «bueno»: que responde a ciertos intereses. En el curso de su argumentación advierte que ciertas proferencias «que tradicionalmente han sido de interés para los filósofos» —por ejemplo, «es bueno ser caritativo» y «una acción caritativa es algo intrínsecamente bueno»— deben ser tratadas como «desviadas».[48] Una razón por la que han de ser tratadas de este modo es que no cumplen la hipótesis de que «bueno» significa «que responde a ciertos intereses», en tanto que esta hipótesis cubre la gran mayoría de las proferencias que contienen la palabra «bueno». Podemos aceptar muy bien la hipótesis de Ziff, pero entonces tenemos que reconocer que esta versión del significado de «bueno» deja a los filósofos morales sin nada que llevarse a la boca. Después de todo, los problemas tradicionales se han construido con la ayuda de proferencias desviadas. En la práctica, ninguna ética o metaética es compatible con el hecho de que la gran mayoría de los fenómenos lingüísticos relevantes es explicada por la hipótesis de Ziff.[49] De este modo, parece que todo lo

47. Fodor y Katz [3], pág. 18.

48. Ziff, págs. 238-239. (Para el enunciado formal de lo que significa «bueno», véanse págs. 247 y sigs.)

49. Se puede decir que la evidencia para la teoría de Ziff sobre el significado de «bueno» es evidencia para la verdad de una metáfora naturalista. Si se concibe a Moore (en *Principia Ethica*) o a Stevenson (en *Etica y lenguaje*) como interesados en

que la versión de Ziff tiene que ofrecer a la filosofía es la conclusión familiar de que las preguntas de los filósofos son más bien peculiares. En general se puede esperar que como mejor se sirve el interés de la lingüística empírica es tratando como desviados, entre otros, precisamente aquellos usos que han engendrado perplejidad filosófica, y proporcionando explicaciones de los significados de los términos que son demasiado banales como para permitir la derivación de «verdades conceptuales» filosóficamente interesantes. En la medida en que los filósofos se transformen a sí mismos en lingüistas empíricos se habrá logrado consenso una vez más entre los investigadores, al costo de relevancia para los problemas filosóficos tradicionales (relevancia no sólo para su solución sino para su disolución, a no ser que se tome «desviado» como una condición suficiente de su disolubilidad).

Estas conclusiones más bien pesimistas se pueden reforzar y clarificar si encaramos la cuestión del acuerdo entre filósofos lingüísticos desde otro ángulo. Consideremos la noción de «ofrecer un análisis». Las expresiones «filosofía lingüística» y «filosofía analítica» se han usado a menudo como intercambiables, y cabría esperar que los criterios de eficacia filosófica de los filósofos lingüísticos se redujeran a los criterios de «ofrecer un análisis correc-

---

responder la pregunta «¿qué significa bueno?», puede parecer que es así. Desde que tanto Moore como Stevenson se ven a sí mismos, al menos en parte, como respondiendo a esta pregunta, podría parecer obvio que si Ziff está en lo cierto ellos estén equivocados. Pero las cosas no son tan simples. Moore y Stevenson (así como naturalistas como Dewey y Perry) estaban interesados en desarrollar una teoría sobre lo que cuenta como una justificación apropiada de una decisión moral, sobre la posibilidad de resolver disputas morales, y sobre las semejanzas y diferencias entre nuestro conocimiento de lo que es bueno y nuestro conocimiento de otros asuntos. Una teoría así es inseparable de una teoría epistemológica. Teorías de tal generalidad no pueden ser desmentidas por hechos sobre significados de palabras particulares, y es difícil imaginar a Moore o a Stevenson perturbados por el resultado de Ziff. Es mucho más fácil

to». Está fuera del presente propósito [50] un examen más completo de la carrera de obstáculos de esta noción. Por eso, y por mor de la simplicidad, restrinjamos nuestra consideración a casos donde ambos, el analizando y el analizans son declaraciones, más que proposiciones, ora-

---

imaginarles diciendo que la mayor parte de las preguntas en las que ellos estaban interesados pueden ser reiteradas en términos de criterios para decidir cuáles serían los propios intereses.

Por otro lado, se debería conceder que, ante técnicas y resultados como los de Ziff, los filósofos lingüísticos habrían de dejar probablemente de parafrasear sus problemas como preguntas sobre el significado de palabras. Su hábito de parafrasear problemas de este modo en el pasado puede quedar desvelado como un recurso heurístico cómodo que sugería, erróneamente, que ellos disponían de criterios claros y sencillos para la verdad de sus teorías. Pero si sucediera esto, no sería un signo de que los avances en lingüística nos habían permitido responder preguntas filosóficas, sino más bien un signo de que tales avances nos habían hecho dudosos de las preguntas en sí mismas. Precisamente igual que el desarrollo de una ciencia empírica como la psicología hizo que los filósofos dejaran de parafrasear sus preguntas como preguntas sobre cómo funciona la mente, y el desarrollo de la lógica formal moderna les hizo dejar de escribir obras sobre epistemología (tales como los *Principles of Logic* de Bradley) a guisa de tratados sobre el razonamiento, así el desarrollo de la lingüística empírica puede forzarles a descubrir nuevas descripciones de lo que quieren hacer. (Para un punto de vista contrario de la relevancia de los desarrollos en lingüística para la filosofía, véase Fodor y Katz [3] y el trabajo de Katz en las páginas 340-355 de más adelante. Argüiría por mi parte que estos escritores menosprecian la posibilidad de que tales avances hayan de obligar a los filósofos a abrigar dudas sobre la tesis de que «las preguntas filosóficas son preguntas de lenguaje», y forzarles a descubrir un sentido de «preguntas de lenguaje» en el que ciertas cuestiones de lenguaje están fuera del punto de mira tanto de la lingüística empírica como de la filosofía del lenguaje.)

50. Véanse los artículos de Black y Stebbing sobre la naturaleza del análisis filosófico reseñado en la bibliografía, así como las referencias mencionadas en la entrada para Langford. Véase también Körner [1] y [2], y el ensayo de Urmson en las págs. 294-301 de más adelante (en la Antología).

ciones, conceptos o palabras.[51] Ahora se puede sugerir que S′ es un análisis correcto de S si se cumplen algunas o todas de las siguientes condiciones:

(1) S′ y S son materialmente equivalentes (esto es, poseen las mismas condiciones de verdad).

(2) S′ y S son materialmente equivalentes en virtud de la estructura del inglés (esto es, el hecho de que tengan las mismas condiciones de verdad puede ser determinado sólo por la lingüística, mejor que por la lingüística más investigación empírica posterior).

(3) Un lenguaje que incluyera a S′ más el resto del inglés, pero no a S, sería tan adecuado como el inglés corriente.

(4) Un lenguaje que contenga a S′ más el resto del inglés, pero no a S, sería menos engañoso que el inglés corriente.

(5) S′ sería aceptado normalmente (sin vacilación, mejor que después de un debate filosófico) por hablantes del inglés como una paráfrasis adecuada de S, en cualquier conversación no filosófica en la que S tuviera lugar.

La última de estas condiciones podría ser aceptada por un filósofo que insistiera en la fidelidad al lenguaje

51. Al hacer esta restricción estamos (*pace* Moore) tomando por bien fundado el nominalismo metodológico —es decir, asumiendo que hablar sobre conceptos y proposiciones puede ser retirado en favor de hablar sobre expresiones lingüísticas. También estamos asumiendo que desde que el análisis del uso de una palabra se transferirá usualmente al análisis de las declaraciones en las que se emplea la palabra, los problemas sobre criterios de un análisis correcto de los significados de palabras requerirán soluciones a problemas sobre criterios para el análisis correcto de proposiciones.

En la cuestión entre Moore y Malcolm, sobre si el análisis de conceptos y proposiciones puede ser reducido a explicaciones de uso lingüístico, véase Malcolm, Langford, Moore, Corney y Chapell.

ordinario.[52] Pero la reflexión deja claro que (5) es tan fuerte como para prohibir cualquier análisis filosóficamente interesante. Habitualmente, los filósofos considerarán tan necesitada de análisis a una paráfrasis normalmente aceptada, como el analizando mismo.[53]

Cuando volvemos a (3) y (4) nos reencontramos con el familiar problema de la vaguedad de «adecuado» y «engañoso». Para contribuir a eliminar esta vaguedad es natural volverse hacia (1) y (2). Si convenimos que «tan adecuado como» significa «tan capaz de permitir una respuesta lingüística diferenciada a cada situación como», entonces la satisfacción de (1) sería la satisfacción de (3).[54] Pero para cualquier caso en el que una causa C produce invariablemente los efectos E y E′, y en el que nunca nada produce E y E′, las condiciones de verdad de «esto es E» y de «esto es E'» serán las mismas —a saber, el acontecimiento de C—. Sin embargo, desde

52. Ciertamente esta condición parece sugerida por la crítica de Urmson a la afirmación de Ryle de que «creer algo es manifestar una disposición» sobre la base de que «cuando decimos "creo que..." no decimos que por ello estamos manifestando ninguna disposición profunda» (pág. 307 de más abajo).

53. Esto es verdad tanto de los filósofos del Lenguaje Ordinario cuanto de los del Lenguaje Ideal. Considérese como un analizando un enunciado usado como un ejemplo en el debate entre Austin y Strawson sobre la verdad: «Lo que dijo el policía de verdad» (este debate está incluido en *Truth* (comp. de George Pitcher), Englewood Cliffs, 1964). Serían parafraseos normalmente aceptables enunciados como «el policía estaba en lo cierto» o «lo que el policía decía corresponde a los hechos». El último es aprovechado por Austin como agarradero para una defensa de la teoría de la correspondencia de la verdad. Strawson, al contestar esta defensa, jamás objeta que el parafraseo en cuestión *debiera* ser aceptado en condiciones normales. En lugar de ello, arguye que, a diferencia de lo que piensa Austin, no nos proporciona una clave útil para una explicación filosófica interesante de lo que supone para un enunciado ser verdadero.

54. Construir «situación dada» de modo que posibilite esta implicación, resulta de adoptar lo que Urmson denomina «perspectiva *unum nomen, unum nominatum* de la función de las palabras» (véase Urmson, págs. 188 y sigs.).

el momento que E y E′ pueden ser, respectivamente, un determinado estado del sistema nervioso y una cierta sensación, y nadie está dispuesto a decir que un enunciado sobre el primero es un análisis de un enunciado acerca del segundo, (1) es demasiado débil. Nos vemos forzados a reconocer que «una situación dada» puede ser descrita de muchas maneras, y que para que un lenguaje pueda ser tan adecuado como otro se requiere que el primero sea capaz de describir lo que de algún modo es «la misma situación» de tantas formas como el segundo. Para eliminar casos como E y E′ debemos desplazarnos a la más exigente condición (2) y adentrarnos con ella en la naturaleza y los problemas de la lingüística empírica.

Entre estos problemas subsisten tres dificultades sugeridas antes:

a) Parece claro que muchos enunciados son tales que mediante la observación de la conducta lingüística no es posible descubrir ninguna condición de su verdad ni necesaria ni suficiente.[55]

b) Cuando mediante los métodos de la lingüística se puede dar con un S′ que expresa condiciones necesarias y suficientes para la verdad de S, a menudo tenderá a ocurrir (por razones ya discutidas) lo que había mencionado como «paráfrasis normalmente aceptable» —una trivialidad que no cumple la condición (4) en lo que no es menos, sino más, erróneo (en cualquier sentido filosóficamente familiar) que el mismo analizans.

c) El análisis logrado mediante la observación de la conducta lingüística presente de los hablantes del inglés deja abierta la posibilidad de que tal conducta cambie hasta el punto de que S′ deje de ser una condición necesaria o suficiente de S. Ocurriría si «S, pero no S′» deja de ser un uso desviado aun cuando no haya sido introducido ningún sentido o significado nuevo, ni cualquier

55. Véase Ziff, págs. 184-185, la discusión de «conceptos agrupados» en Putnam, y Wittgenstein, Parte I, Secciones 67-107.

componente de S (no de S'). En tal caso, sería contraintuitivo afirmar que S' sigue siendo un análisis correcto de S.

Es complicado pronunciarse sobre la importancia de estas dificultades. Las dos primeras se obviarían si en la práctica resultara que los enunciados que los filósofos quieren ver analizados tienen condiciones de verdad no triviales que pueden ser descubiertas por los métodos de la lingüística. La tercera puede ser superada argumentando que para propósitos filosóficos es suficiente el análisis de cómo usamos ahora palabras y enunciados, y que la posibilidad de un cambio lingüístico no es un tema de especulación filosófica más fructífero que la posibilidad de un cambio en la «estructura última de la realidad».

Carece de importancia especular sobre si el éxito real en la práctica superaría las dos primeras dificultades. Hemos de esperar y ver. Pero debe decirse algo sobre la estrategia propuesta para sortear la tercera. Al presentarla sugerí que sería contraintuitivo decir a la vez que

(1) S' es ahora un análisis satisfactorio de S, y
(2) S' puede dejar de ser un análisis satisfactorio de S, sin que ninguna palabra usada en S haya cambiado su significado o haya sido usada en un sentido nuevo.

Esto sería contraintuitivo porque los filósofos piensan el análisis como si tuviera algo que ver con el *significado*, y tienden a asumir que un análisis correcto no puede perder su corrección mientras el significado permanezca inmodificado. Este racimo de intuiciones y supuestos incluye el punto de vista de que las condiciones de verdad de los enunciados y los significados usados en ellos están relacionados internamente unos con otros. Este punto de vista —denominado ahora usualmente «verificacionismo», y ridiculizado como un residuo desafortunado del positivismo lógico— es atacado habitualmente mediante argumentos de *reductio ad absurdum*. Tales argumentos hacen ver que si de cualquier cambio en las condiciones

de verdad de un enunciado de la forma «Esto es un X» inferimos la conclusión de que «X» ha cambiado su significado, o que está siendo usado en un sentido nuevo, o que representa un concepto diferente, entonces nos vemos forzados a decir, por ejemplo, que la aceptación general de un nuevo método experimental para determinar la presencia de los X (aun en casos en los que los criterios previos de X-idad están satisfechos), introduce automáticamente un cambio de sentido, de significado o de concepto.[56] Si se está de acuerdo en que esta consecuencia es absurda, aparece el problema de dar con un sentido de «proporcionar un análisis» de S que flexibilice la conexión original con «significado», con las condiciones de verdad o con ambos. Pero dada la dificultad de imaginar un sentido de «análisis» que no implique la satisfacción de (1) y (2), únicamente parece prometedor el primero de estos proyectos.

Con el fin de flexibilizar la conexión con «significado» podemos decir, según la estrategia seguida más atrás, que estamos interesados no en lo que significa una expresión, sino en cómo es usada al presente. Concediendo que S pueda ser usado alguna vez de forma completamente diferente, en tanto que todos sus componentes mantienen el significado presente, parece razonable sugerir que si pudiéramos lograr una explicación de su uso actual, podríamos conseguir cualquier cosa que fuere aquello a lo que aspiran los filósofos cuando se preguntan por «análisis». Y parece más razonable sugerir que si la mayor parte de los hablantes del inglés se pusieran de acuerdo sobre las condiciones necesarias y suficientes no banales de la verdad de S, se podría «dar una explicación de su uso presente». No obstante, debe hacerse notar que si nos aferramos a esto, nos vemos privados de inferencias a partir de enunciados como

56. Para ejemplos de tales argumentos, véase Putnam [1] y [2], y Childara y Fodor.

(A) el análisis correcto de «Esto es un X» es «Esto es un Y y un Z»,

a enunciados como

(B) una verdad necesaria acerca de los X es que son Y.

Enunciados como (B) pueden muy bien ser inferidos de enunciados como (A), en la medida en que mantengamos el supuesto de que el análisis correcto de «Esto es un X» no podría cambiar a menos que cambiara el significado de «X». Pero una vez que este supuesto es abandonado, ya no estamos en posición de derivar enunciados casi-metafísicos como (B) de enunciados como (A)—, pues los últimos sólo concernirán al modo en que se habla de los X en un momento dado, y no a la «esencia» de la X-idad. Aun si concedemos, de acuerdo con el nominalismo metodológico, que conocer el significado de «X» es conocer la esencia de los X, este conocimiento no nos lo podría proporcionar ningún enunciado sobre «X» que no alcanzara una explicación completa de su significado. Podemos concluir que la estrategia sugerida para sortear la dificultad planteada por la posibilidad de un cambio lingüístico nos lleva a una dificultad ulterior: ahora tenemos que decir que los propósitos filosóficos que nos llevan a buscar análisis de enunciados, serán cumplidos aun si no somos capaces de hacer enunciados tales como (B).

Nuestra discusión de los sentidos posibles de «ofrecer un análisis» tiende a confirmar nuestro pesimismo original acerca de la incapacidad de los filósofos lingüísticos para llegar a un acuerdo racional acerca de la solución o disolución de los problemas filosóficos. Pero debe decirse más, puesto que pueden ser cuestionados dos supuestos que han desempeñado un papel importante en nuestra discusión. En la literatura al uso se oye cada vez menos sobre «disolver problemas» o sobre «ofrecer un análisis». En cambio, se encuentran pretensiones de haber descu-

bierto verdades necesarias sobre diversos tipos de entidades (intenciones, acciones, sensaciones, pensamientos, etc.) sin ninguna sugerencia de que estas verdades son deducidas de enunciados acerca de tales entidades, y sólo con referencias ocasionales a los problemas filosóficos tradicionales sobre ellas. Parecería, entonces, que no corresponden a la práctica presente ni el supuesto de que la tarea primaria de la filosofía lingüística es disolver los problemas tradicionales, ni el de que su método primordial es producir análisis. Desde luego, mucha de la práctica filosófica corriente parece diferir de la de los filósofos tradicionales *sólo* en la adopción de lo que he denominado «nominalismo metodológico».

Está claro que se puede defender un enunciado del tipo (B) anterior (una «verdad necesaria» sobre algún género de entidad) y aun así no intentar ofrecer condiciones necesarias y suficientes de verdad para cualquier enunciado, ni una explicación adecuada del significado de cualquier palabra. Considérese la tesis siguiente:

(T) Una persona que comprende el significado de las palabras «me duele» no puede usarla con la intención de hacer una aserción verdadera a menos que *sufra* dolor (o a menos que su proferencia sea un desliz fonético —una complicación que aquí debe ser ignorada).[57]

Esta doctrina corriente sobre los informes de dolor la encontramos apoyada por argumentos que establecen que no podemos imaginar una situación como contraejemplo de dicha doctrina, a no ser que seamos capaces de proporcionar un sentido a la noción de «alucinación-de-dolor» u otra similar. Los oponentes de (T), sin embargo, proceden a construir un sentido para «alucinación-de-dolor» mediante la descripción de una técnica hipotética para

57. Sidney, Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, 1963, pág. 168. Shoemaker dice que él «asume que esto es una verdad necesaria».

determinar si una persona está experimentando dolor distinta de su propio informe —por ejemplo, mediante la detección de un estado cerebral permanentemente conexo con tales informes—.[58] Ante un caso en el que una persona (cuyo conocimiento de las palabras «me duele» jamás ha sido cuestionado previamente) informa sinceramente de que le duele, pero que le falta el estado cerebral apropiado, ¿no encontraríamos razonable describirlo como experimentando una «alucinación-de-dolor»? Para refutarlo, los defensores de (T) pueden decir o que «dolor» no tendría en este caso su significado (o sentido) original, o que *a pesar de* que podemos describir este extraño caso, no *podría* ser en términos de la noción de «alucinación-de-dolor», pues tal noción carece precisamente de sentido. Pero la segunda alternativa carece de sentido, y la primera implica justamente aquel verificacionismo que los filósofos lingüísticos postpositivistas convienen en rechazar. Los defensores de (T) son llevados así a decir que introducir tales situaciones hipotéticas de ciencia ficción es erróneo. Pero esto significa que en lugar de hablar de «verdades necesarias» debemos contentarnos con observaciones como la siguiente:

(T') Dadas nuestras prácticas lingüísticas presentes, no se puede plantear objeción alguna a la inferencia de que «a Jones le duele» a partir de «Jones, que conoce el significado de las palabras que usa, afirma sinceramente que le duele» y «no ha cometido ningún desliz fonético».

De hecho, se podría desear dejar de hablar de «verdades necesarias», si se creyera, como lo hace la mayor parte de filósofos lingüísticos, que muchos problemas filosóficos tradicionales surgieron porque los filósofos no

58. Véase Putnam, «Minds and Machines», en *Dimensions of Mind* (ed. S. Hook), Nueva York, 1960, págs. 138-164, esp. págs. 153 y sigs.; y también Rorty, «Mind-Body Identity, Privacy and Categories», *The review of Metaphisicis* (1965), 24-54, esp. págs. 41 y sigs.

prestaron suficiente atención al hecho de que algunas preguntas son simplemente estúpidas (donde «estúpido» significa algo como «tal que nuestras prácticas lingüísticas actuales no proporcionan un método consensuado de responderla»). El ejemplo de Wittgenstein sugiere cuán extraordinariamente efectiva puede ser la detección de esta estupidez. Pero si realizamos esta retirada táctica, debemos modificar la descripción de nuestra estrategia general. Tendremos que abandonar la pretensión de estar continuando la gran tradición filosófica de investigar la esencia de los X, y volvernos a la noción de filosofía que ha sido sostenida por los positivistas —la filosofía como actividad esencialmente *crítica*, una actividad cuyo éxito se mide por su capacidad para disolver tales problemas—. Supongamos que las pretensiones filosóficas propias se restringen a las que versan sobre lo que, según funciona ahora el lenguaje, es estúpido preguntarse, siendo el criterio de estupidez el que no se sugiera normalmente a los usuarios del lenguaje ningún procedimiento para responder tales preguntas. El hecho de que alguien pueda aparecer con una sugerencia imaginativa sobre cómo un procedimiento así puede llegar a la existencia puede minimizarse. Pues uno habrá hecho su trabajo cuando se haya dado cuenta de que tal como están las cosas, preguntas del tipo «¿cómo sabré que me duele?» son preguntas estúpidas, así como de que una teoría filosófica que insiste en contestar tales preguntas necesita justificar su planteamiento. Mas si lo que se pretende es continuar la tarea de la filosofía tradicional —descubrir la naturaleza de, por ejemplo, sensaciones y sentimientos— el hecho en sí no podrá minimizarse en modo alguno.

Estas consideraciones muestran que las dificultades que obstaculizan los intentos de ofrecer análisis de enunciados se aplican en igual medida a las pretensiones de proporcionar verdades necesarias («análisis parciales», como son denominados a menudo). También hacen ver que el intento de disociar la filosofía lingüística de su

compromiso con el esfuerzo positivista de disolver los problemas filosóficos, y de reconciliarla con la Gran Tradición, está abocado al fracaso. La práctica corriente de los filósofos lingüísticos tiene sentido si se entiende como un intento de disolver los problemas tradicionales mediante la detección de, por ejemplo, las falacias de ambigüedad en los argumentos que se proponen mostrar que existen problemas filosóficos, o el hecho de que ciertas preguntas que los filósofos creen que necesitan respuesta son de hecho estúpidas desde el momento que el lenguaje usado ahora no presenta ningún procedimiento para responderlas. No tiene ningún sentido, en cambio, cuando aparece, en palabras de Austin, como un intento de «usar una afilada consciencia de palabras para agudizar nuestra percepción de los fenómenos aunque no como su árbitro final».[59] Esta célebre y críptica frase sería inteligible si tuviéramos criterios autónomos para saber cómo son dichos fenómenos, con independencia de nuestro conocimiento de cómo son usadas las palabras, y de ese modo se pudiera asegurar la adecuación y precisión de nuestro lenguaje. Pero el *quid* del nominalismo metodológico está justamente en que tal prueba es imposible. Y sin ella, la pretensión de que podemos descubrir algo acerca de fenómenos no lingüísticos mediante el incremento de nuestro conocimiento de los fenómenos lingüísticos es un gesto conciliatorio estéril, o un recordatorio malamente formulado del hecho inocuo de que los enunciados acerca de «X» pueden ser parafraseados a menudo como enunciados acerca de los X, y a la inversa. Nuestra tendencia a insistir en que la filosofía es algo completamente diferente de la lexicografía puede ser aquietada presentando la filosofía como lexicografía con un propósito —el que formularon originalmente los positivistas—. Los descubrimientos sobre cómo usamos las palabras ahora (sin ninguna referencia a «significado» o a «análisis conceptual») ayuda en la práctica a disolver los problemas filosóficos.

59. Austin, pág. 130.

La realidad extralingüística que los filósofos contemporáneos nos ayudan a comprender puede ser identificada simplemente con la historia de la filosofía (y con las tentaciones a filosofar que amenazan con prolongar esta historia). Si este punto de vista sobre el trabajo de los filósofos lingüísticos parece demasiado restrictivo, cabe tanto *a*) superar las dificultades concernientes a la inconmensurabilidad entre «nuestro uso presente de X» y «el significado de X»; como *b*) descubrir algún método para pasar de hechos acerca de «nuestro uso presente de X», a enunciados sobre «nuestro concepto de X-idad» o «la esencia de los X», que proceda mediante la noción de «significado»; o *c*) repudiar el nominalismo metodológico mediante el descubrimiento de algún método de juzgar la adecuación y rigor de nuestro uso presente del lenguaje por referencia a hechos antecedentes bien establecidos acerca de conceptos o esencias.

Sospecho (aunque no puedo mostrarlo) que ninguna de estas tres alternativas es viable. Concluyo, por tanto, que la pregunta «¿Disponen los filósofos lingüísticos de criterios de éxito filosófico que sean lo suficientemente claros para hacer posible el acuerdo racional?», debe construirse como la he construido más atrás: «¿Disponen de criterios de eficacia en la disolución de problemas filosóficos?» Si, por las razones indicadas, no poseemos criterios satisfactorios de «análisis correcto» o de «verdades necesarias», mientras que podemos tenerlos de descripciones de cómo son usadas corrientemente nuestras expresiones lingüísticas, en tal caso la pregunta que se hace crucial es: «¿Se han puesto de acuerdo los filósofos lingüísticos en los principios según los que pueden inferir la disolución de un problema filosófico dado a partir de hechos sobre la práctica lingüística corriente?» Si lo que se entiende por «disolución de un problema filosófico» es una demostración de que no existe, *tout court*, «ningún problema» sobre, por ejemplo, la percepción, la voluntad o el mundo externo, la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. (Mostrar esto requeriría acuerdo sobre el

análisis de todos los conceptos relevantes, o sobre todas las verdades necesarias sobre las entidades relevantes.) La respuesta es afirmativa si, por el contrario, nos referimos a una demostración de que una *formulación particular* de un problema dado implica un uso de una expresión lingüística que es suficientemente inusual como para justificar nuestra petición al filósofo que ofrece la formulación de que replantee el problema en otros términos.[60] Esta fraseología puede parecer más bien insulsa, pero si se ha de dar una respuesta afirmativa no creo que sea posible proporcionar ninguna construcción más fuerte de la noción «disolución de un problema filosófico». Ni tampoco es tan insulsa como parece. Concediendo que «desviado» no es, en sí mismo, una crítica al uso del lenguaje de un filósofo, y concediendo que una pregunta estúpida a primera vista («¿cómo sabemos que nos duele?» o «¿es deseable la actividad placentera?») puede ser interpretada de un modo interesante y fructífero, es de gran importancia insistir en que la desviación o la estupidez a primera vista sean reconocidas en lo que son. Concediendo, con Wittgenstein, que una expresión tiene un sentido si se lo *damos* (y, más en general, que cualquier uso de una expresión puede hacerse no desviado y no estúpido creando, por decirlo así, un juego de lenguaje en el que se encuentren como en casa), aún debemos pedir al filósofo que parte de la práctica lingüística corriente que *haga* realmente el trabajo de explicar por qué usa palabras corrientes de forma inusual, o de establecer las reglas del nuevo juego de lenguaje que quiere jugar. (Al desempeñar este papel, desde luego, debemos utilizar los usos ordinarios del lenguaje, y juegos de lenguaje familiares desde antes.) Si es capaz de hacer esto, todo muy bien. Será de nuestra incumbencia decidir si, ahora que sabemos adónde nos lleva, asentimos a las premisas que generan sus problemas, y encontramos algún valor en jugar su juego.

60. Para una reinterpretación del proyecto original de los positivistas, que sugiere tal interpretación de «disolución», véase Bar-Hillel [2], reimpreso más abajo en págs. 356-359.

La experiencia ha hecho ver que a menudo no puede desempeñar este papel, y que aun si puede, sus premisas originalmente generadoras de problemas parecen, cuando son interpretadas, dudosas o falsas, y su nuevo juego de lenguaje carente de interés.

Adoptar esta noción limitada de la función de la filosofía lingüística nos ayudará a ver por qué los filósofos que han adoptado el giro lingüístico quedan convencidos del valor de su proceder a pesar del reconocimiento creciente de que la cháchara sobre la «forma lógica», el «análisis de conceptos» y las «verdades necesarias» han suscitado más problemas que los que han resuelto. Pues, a pesar de sus dudosos programas metafilosóficos, escritores como Russell, Carnap, Wittgenstein, Ryle, Austin y otros muchos, han tenido éxito en forzar a los que desean proponer problemas tradicionales a admitir que tales problemas ya no podían ser planteados en las formulaciones tradicionales. Estos escritores no han hecho, seguramente, lo que ellos esperaban. No han logrado demostraciones demoledoras o definitivas del sinsentido, la confusión conceptual o el mal uso del lenguaje por parte de los filósofos que critican.[61] Pero esto no importa. A la luz de las consideraciones sobre la carencia de supuestos avanzadas en las dos primeras secciones sería asombroso que *hubieran* hecho cualquiera de estas cosas. La discusión filosófica, por la naturaleza de su asunto, es tal que lo mejor que uno puede esperar es desplazar la carga de la prueba hacia el oponente.[62] La filosofía lingüística ha conseguido, en los últimos treinta años, poner a la defensiva a la tradición filo-

61. Argumentos de que los filósofos lingüísticos no son más capaces que los filósofos tradicionales de presentar «pruebas» demoledoras se ofrecen en Waismann y Ayer [21], especialmente en las págs. 26-27.

62. Para argumentos sobre este *dictum* general sobre la naturaleza de la filosofía, véase Johnstone (8). La asimilación de Johnstone de los argumentos filosóficos a *argumenta ad hominem* la encuentro un tanto equivocada, pero pienso que los argumentos que avanza para esa asimilación soportan efectivamente la perspectiva que sostengo aquí.

sófica entera, de Parménides a Descartes y Hume hasta Bradley y Whitehead. Y lo ha logrado mediante un escrutinio cuidadoso y completo de los métodos mediante los que los filósofos tradicionales han usado el lenguaje en la formulación de sus problemas. Este logro es suficiente para colocar este período entre las épocas más grandes de la historia de la filosofía.

5. Prospección para el futuro: descubrimiento «versus» propuesta

He hecho ya todo lo que puedo, dentro del ámbito restringido de una introducción a una antología, para contestar las dos preguntas planteadas al comienzo de la segunda sección. Al hacerlo, he suscitado implícitamente otras ciertas preguntas que no he intentado responder. No puedo hacerlo ahora, pero trataré de señalar dónde se localizan algunas de las preguntas incontestadas retomando, otra vez, la cuestión verdaderamente general planteada al comienzo: ¿está el giro lingüístico condenado a sufrir el mismo destino que las «revoluciones filosóficas» anteriores? Las conclusiones relativamente pesimistas obtenidas en las secciones precedentes implican que los intentos de los filósofos lingüísticos de convertir la filosofía en una ciencia estricta deben fracasar. ¿Adónde nos lleva este pesimismo? Si la filosofía lingüística no puede ser una ciencia estricta, si posee sólo una función meramente crítica, esencialmente dialéctica, ¿qué pasará en el futuro? Supongamos que todos los problemas filosóficos hayan de ser disueltos en la plenitud de los tiempos —en el sentido de que nadie va a ser capaz de pensar ninguna formulación de aquellas preguntas que sea inmune al tipo de crítica que hacen los filósofos lingüísticos—. ¿Significa esto que la filosofía habrá llegado a un final? ¿Que los filósofos habrán estado desconstruyendo su profesión? ¿Es realmente imaginable una cultura posfilosófica?

Lo único sensato que se puede decir sobre la mayor

parte de estas preguntas es que es demasiado pronto para responderlas. Pero puede ser útil reseñar algunos de los puntos de vista alternativos desde los que pueden ser contestadas. Se pueden entrever al menos seis posibilidades para el futuro de la filosofía, después de la disolución de los problemas tradicionales.

(1) Desde el momento que el nominalismo metodológico es la única tesis sustantiva que unifica las diversas ramas de la filosofía lingüística, el repudio de dicha tesis puede abrir nuevos horizontes. Si existiera un método de ponerse de acuerdo sobre la respuesta a las preguntas filosóficas tradicionales, que no implicara la reducción de los problemas sobre la naturaleza de las cosas bien a problemas empíricos (a ser desplazados hacia las ciencias), bien a problemas sobre el lenguaje, entonces el giro lingüístico sería visto probablemente como desembocando en un punto muerto. Muchos filósofos contemporáneos creen que la fenomenología ofrece ese método.

(2) Una segunda posibilidad es la de que sean abandonados *tanto* el nominalismo metodológico *como* la demanda de criterios terminantes de acuerdo. Entonces, la filosofía dejaría de ser una disciplina argumentativa, y se desarrollaría próxima a la poética. Los últimos ensayos de Heidegger tratando de hacer filosofía de un modo completamente nuevo —que rechaza los problemas *tradicionales* como espúreos, mientras insiste en que *existen* problemas a resolver que no son simplemente problemas sobre la mejor manera de hablar. El hecho de que estos problemas sean sobre todo inestables, y por lo tanto tales que no es posible ningún acuerdo sobre criterios de solución, sería aceptado con agrado. Esto se tomaría como aludiendo más a la dificultad del asunto que (como lo hacen los críticos de Heidegger) a la perversidad de los métodos empleados.

(3) Otra posibilidad es que se mantenga el nominalismo metodológico, pero sea desechada la demanda de criterios terminantes de acuerdo sobre la verdad de las

tesis filosóficas. Entonces, los filósofos podrían volver a crear Lenguajes Ideales, pero el criterio para ser «Ideal» ya no sería la disolución de los problemas filosóficos, sino más bien la creación de métodos nuevos, interesantes y fructíferos de pensar sobre las cosas en general. Esto significaría el retorno a la gran tradición de la filosofía como construcción de sistemas —con la única diferencia de que los sistemas construidos ya no serían considerados *descripciones* de la naturaleza de las cosas sino *propuestas* sobre cómo hablar—. De este modo se podría mantener la función «creativa» y «constructiva» de la filosofía. Los filósofos serían, como tradicionalmente se ha supuesto que son, hombres que ofrecen una *Weltanschauung* —en la expresión de Sellars de «comprender cómo las cosas en el más amplio sentido posible del término se mantienen unidas en el más amplio sentido posible del término».[63]

(4) Pudiera ser que termináramos por contestar la pregunta «¿ha llegado a su fin la filosofía?» con un resonante «Sí», y llegáramos a ver una cultura posfilosófica tan posible y tan deseable como una cultura posreligiosa. Podríamos llegar a ver la filosofía como una enfermedad cultural que ha sido curada, justo como muchos escritores contemporáneos (notablemente freudianos) ven la religión como una enfermedad cultural de la que los hombres están siendo curados gradualmente. La broma de que los filósofos se han arrojado a sí mismos fuera de la profesión sería una burla tan tonta como un cargo similar urdido contra un médico que hubiera vuelto obsoleta la terapia mediante un invento de medicina preventiva. Ahora nuestro deseo de una *Weltanschauung* podría ser satisfecho por las artes, las ciencias o ambas.[64]

63. Sellars, pág. 1.

64. Goethe dijo: « «Si tienes ciencia y arte, tienes por ello religión, pero si no tienes ninguna de las dos mejor sales en busca de la religión» *(Wer Wissenschaft und Kunst besitzt / Hat auch Religion / Wer jene beiden nicht besitzt / Der habe Religion, Zahme Xenien, Neuntes Buch)*. Sustituyendo «religión» por

(5) Podría ocurrir que la lingüística empírica pudiera de hecho dotarnos de formulaciones no banales de las condiciones necesarias y suficientes de la verdad de los enunciados, así como de explicaciones no banales del significado de las palabras. Concedido que tales fórmulas y explicaciones se aplicarían solamente a nuestras prácticas lingüísticas presentes, podría ser que el descubrimiento de tales formulaciones y explicaciones dieran satisfacción a los instintos que llevan a los hombres a filosofar. La filosofía lingüística, en vez de ser lexicografía desarrollada con un propósito extrínseco, llegaría a ser lexicografía cultivada por sí misma. Esta visión del futuro de la filosofía es avanzada, aunque con muchos matices y reservas, por la descripción de Urmson del «cuarto método de análisis». Aun cuando este proyecto no estaría relacionado con la tradición ni por simpatía [como en (3)], ni por rechazo [como en (4)], aun así podría ser llamada razonablemente «filosofía» simplemente porque su cultivo rellenaría parte (si bien no todo obviamente) del vacío dejado por la filosofía tradicional en la fábrica cultural.

(6) Podría ser que la filosofía lingüística transcendiera su función meramente crítica convirtiéndose en una actividad que, en lugar de inferir de los hechos de la conducta lingüística la disolución de los problemas tradicionales, descubriera las condiciones necesarias de la posibilidad del lenguaje mismo (de modo análogo al método por el que Kant supuestamente descubrió las condiciones necesarias de la posibilidad de experiencia). Tal desarrollo es entrevisto por Strawson cuando dice que el objetivo de la «metafísica descriptiva» es mostrar «cómo se mantienen unidas las categorías fundamentales de nuestro pensamiento, y cómo se relacionan, a su vez, con aquellas nociones formales (tales como la existencia, la identidad y la unidad) que recorren todas las categorías». Una disciplina de este tipo acaso se saliera con conclusiones muy

«filosofía», sugiero que esto expresa la perspectiva de muchos seguidores de Wittgenstein.

generales, como «es una necesidad del lenguaje que nos refiramos a objetos persistentes, empleando algunos criterios de identidad a través del cambio».[65]

Las posiciones (1)-(6) pueden asociarse, respectivamente, con seis nombres: Husserl, Heidegger, Waismann, Wittgenstein, Austin y Strawson. No se trata de decir que cualquiera de estos hombres habrían de hacer suya alguna de las alternativas anteriores sin muchas cualificaciones y restricciones, sino que los que optan por cada una de tales alternativas citan a menudo a uno de esos seis filósofos como un buen ejemplo del tipo de actitud y programa filosófico que tienen en la mente. Para nuestros propósitos presentes sería impracticable seleccionar las alternativas (1) y (2), la husserliana y la heideggeriana. Es un problema demasiado complicado para ser discutido si la fenomenología husserliana ortodoxa es de hecho un método sin supuestos que ofrece criterios sobre la precisión de las descripciones fenomenológicas. Todo lo que puede decirse es que los filósofos lingüísticos sienten una perplejidad permanente ante la pregunta de si los métodos husserlianos difieren no sólo verbalmente de los practicados por la filosofía lingüística —en otras palabras, si una descripción fenomenológica de la estructura de X es más que una explicación austiniana de nuestro uso de «X», expresada en una jerga diferente—.[66] Si nos volvemos a los «fenomenólogos existenciales» —discípulos heréticos de Husserl, entre ellos Sartre y el Heidegger de *Sein und Zeit*— nos encontramos con que los filósofos lingüísticos se sienten tentados a asimilar sus esfuerzos para el tipo de propuestas sobre un Lenguaje Ideal mencionado en (3). Esta tentación se extiende hasta la obra del Heidegger tardío. Una visión de la filosofía al estilo

65. Hamshire, pág. 66. Véase después pág. 53 para una cita más completa de este pasaje.

66. Véase Downes (1), y los artículos de Cappell, Tunrbull y Gendlin sobre la misma cuestión en *The Monist* (XLIX, núm. 1). Véase también Schmidt, Taylor, y Ayer [3].

Waismann como «el despiece de la corteza muerta de la tradición y la convención, la ruptura de las cadenas que nos atan a las preconcepciones heredadas de forma que podamos obtener un modo de ver las cosas nuevo y más amplio»,[67] es capaz de dar la bienvenida hasta a esos esfuerzos casi-poéticos como los «Bauen Wohnen Denken» de Heidegger. Cuando se ve la filosofía como propuesta más que como descubrimiento, un nominalista metodológico puede interpretar tanto la tradición filosófica como los intentos contemporáneos de liberarnos de ella, de forma igualmente acogedora. Si nos limitamos a las alternativas (3)-(6), que se adhieren al nominalismo metodológico, podemos ver que (3) y (4) comparten una base común de la que no participan (5) y (6). Tanto (3) como (4) rechazan la noción de que hay verdades filosóficas que deben ser descubiertas y demostradas mediante argumentos. Waismann dice que «buscar pruebas rigurosas en filosofía es como buscar la sombra de la propia voz»,[68] y Wittgenstein que «si se intenta avanzar *tesis* en filosofía nunca sería posible debatirlas pues cada uno estaría de acuerdo con las propias».[69] La diferencia entre estas dos posiciones está en el explícito sentimiento de Wittgenstein de que los intentos de los filósofos de «romper las cadenas» mediante la invención de juegos de lenguaje nuevos, específicamente filosóficos, está destinada a producir como resultado único el cambio de las cadenas viejas por las nuevas. Mientras que Waismann pensaba que la construcción de sistemas filosóficos había cristalizado, y podría hacerlo otra vez, en una «visión», el esfuerzo místico en Wittgenstein le llevó a afanarse en una «visión no mediatizada» —un estado en el que las cosas podían ser vistas tal como son, sin la mediación de un nuevo método de pensar sobre ellas. Tal diferencia no es un tema apropiado de argumentación. Debe ser suficien-

67. Waismann, pág. 483.
68. Waismann, pág. 482.
69. Wittgenstein, Parte I, Sección 128.

te decir que Waismann y Wittgenstein comparten el punto de vista de que la filosofía puede ser, aparte de su función crítica y dialéctica, *a lo más* propuesta, jamás descubrimiento.

La perspectiva de que la filosofía debería aspirar a proponer formas mejores de hablar más que a descubrir verdades específicamente filosóficas es, desde luego, heredera directa de la tradición del Lenguaje Ideal en la filosofía lingüística. Entre el pragmatismo metafilosófico de un artículo como el de Carnap, «Empirismo, semántica y ontología», y la imagen de Waismann de la filosofía-como-visión no existe gran diferencia. En contraste con esta actitud, que contempla con ecuanimidad la carencia de un procedimiento estricto de decisión para juzgar entre propuestas alternativas, la tradición de Oxford del análisis del Lenguaje Ordinario ha tendido a defender el punto de vista de que existen por descubrir verdades específicamente filosóficas. Hamshire dice de Austin que

> Como era un punto de diferencia permanente entre nosotros, él tuvo ocasión, a menudo y durante muchos años, de decirme que jamás había encontrado ninguna buena razón para creer que las investigaciones filosóficas fueran esencialmente y por su propia naturaleza inconcluyentes. Por el contrario, creía que esto era un defecto remediable de los filósofos, debido a la construcción prematura de sistemas y la ambición impaciente, que no les dejaba ni las ganas ni el tiempo para unificar imparcial y cooperativamente los hechos, y después construir sus teorías unificantes, despacio y con precaución, sobre una base comprensiva y, por eso mismo, segura.[70]

Tal perspectiva, que sirve de punto de partida para mucho trabajo contemporáneo, sugiere que la lexicografía, cultivada por sí mismo y al margen de su función crítica, acabaría por proporcionarnos algo más bien parecido a

70. Hamshire [2], pág. VII.

un sistema filosófico tradicional. El cuerpo de verdades sobre cómo hablamos, ordenado por una teoría taxonómica compleja pero precisa, se acabará presentando a sí misma como una *Weltanschauung*. La pretensión de que ésta es la visión del mundo correcta se fundará simplemente en el hecho de que es la única construida sobre nuestro lenguaje, y por eso es más verosímilmente correcta que «cualquiera que tú o yo imaginemos plausiblemente en nuestro sillón vespertino».[71] Si Austin tenía en mente un modelo para este sistema era, desde luego, Aristóteles. Como el de Aristóteles, un tal sistema hipotético no consistiría en respuestas para todas las preguntas planteadas por los filósofos del pasado, sino que en lugar de ello descartaría muchas (sino todas) de estas preguntas como malformadas, y procedería a hacer distinciones que, una vez reconocidas explícitamente, nos liberarían de la tentación de responder tales preguntas. De este modo, realizaría las aspiraciones críticas que eran, para Wittgenstein, la única justificación de una investigación filosófica continuada, como un subproducto de la búsqueda de verdades. *Pace* Wittgenstein, *sería* «posible cuestionar» estas verdades, pero las preguntas en cuestión podrían ser contestadas. Podrían serlo de igual modo que un teórico en cualquier otra ciencia empírica responde preguntas sobre la verdad de su teoría —llamando la atención sobre su superior capacidad de explicar los hechos.

En el momento presente, esta alternativa austiniana —la (5) de las precedentes— es la concepción más extendida (en el territorio angloparlante) de cómo será la filosofía del futuro. Su mayor rival no es ni la (3) ni la (4), sino la (6) —la perspectiva strawsoniana de que no necesitamos limitarnos a una teoría que explica nuestra conducta lingüística, sino que podemos lograr una teoría del lenguaje como tal— sobre cualquier lenguaje, más bien que sobre el conjunto de las lenguas habladas ahora mismo. Este proyecto, que sugiere que el estudio del lengua-

71. *Philosophical Papers*, pág. 130.

je puede llevarnos tanto a ciertas verdades necesarias como a una teoría empírica austiniana, abriga la esperanza de que la filosofía lingüística aún puede satisfacer nuestros instintos platónicos, como también los aristotélicos —los instintos que impulsaron a Wittgenstein a escribir el *Tractatus*. Dista de estar claro cómo los exponentes de este proyecto esperan evitar las dificultades usuales que surgen de la inconmensurabilidad entre las verdades contingentes sobre la conducta lingüística y las verdades necesarias sobre el lenguaje como tal, pero la estrategia general puede vislumbrarse en la siguiente cita de Hamshire.

> El argumento de este capítulo ha consistido en que en el uso del lenguaje es una necesidad que nos refiramos a objetos persistentes, empleando algunos criterios de identidad a través del cambio: es una necesidad que el hablante disponga de los medios de señalar su propio punto de vista o punto de partida, ya que él mismo es un objeto entre otros; que cada objeto puede mostrar diferentes apariencias desde puntos de vista diversos: y que cada objeto, incluidas las personas que son usuarios el lenguaje, agentes y observadores, tiene una historia de relaciones cambiantes con otras cosas de su ambiente. Estos truismos implican consecuencias para la teoría de la percepción, la teoría de la mente, la teoría de la acción... *Desde el momento en que su deducción tiene lugar siempre dentro del lenguaje tal como lo conocemos, no podemos aspirar a una finalidad absoluta e incondicionada para tales truismos. Pero la deducción muestra únicamente que no estamos en posición de describir cualesquiera formas alternativas de comunicación entre agentes intencionales que no ejemplifiquen estos truismos.*[72]

Hamshire parece sugerir que un lenguaje que no podamos imaginar en uso no es un lenguaje, y que el lenguaje que podemos imaginar en uso está determinado por

72. Hamshire [1] (subrayado añadido).

el lenguaje que utilizamos nosotros mismos. Consecuentemente, podemos inferir limpiamente de las figuras de nuestro propio lenguaje hacia las de algo que hayamos de describir alguna vez como un «lenguaje». Para ponerlo crudo, si los marcianos hablan un lenguaje que no ejemplifica los truismos citados, jamás sabremos lo que hacen; de ahí la sugerencia de que lo que hacen no es nada que podamos comprender realmente. Si prescindimos de si los «truismos» de Hamshire son verdaderos, aún permanece una dificultad obvia: los filósofos están siempre haciendo algo que describen como «esbozar un lenguaje posible» —un lenguaje que no ejemplifica algunos o todos estos truismos—.[73] Pero la estrategia no funcionará a menos que se desarrollen algunos criterios para probar la sugerencia de que tales lenguajes no podrían ser usados por alguien que no conociera ya un lenguaje que encarnara los truismos en cuestión (dichos lenguajes son, en expresión de Strawson, «parásitos» del lenguaje ordinario).[74] Dado que los límites del lenguaje que puede hablar un hombre son, en algún sentido, los límites de su pensamiento y de su imaginación, aun así parece que nuestro lenguaje es tan rico que podemos estirar nuestra ima-

73. Como un ejemplo de tal lenguaje, considérese la «notación canónica», caracterizada por la ausencia de términos singulares, que Quine desarrolla en *Palabra y objeto*. Otro ejemplo a considerar es el lenguaje que Sellars sugiere que podría llegar a existir si la gente dejara de pensar en sí mismos como *personas*, y comenzara a pensar únicamente en, pongamos por caso, las moléculas y su conducta. (Véase Sellars, esp. págs. 32-40.) Sellars tiene reservas a lo Hamshire sobre la posibilidad de tal lenguaje (véanse págs. 39-40), pero la base de estas reservas no está clara.

74. Para esta noción de «parasitismo», ver «Singular Terms, Ontology and Identity» de Strawson, *Mind*, LXV (1956), 433-454. Véase también la destitución de Quine de la perspectiva de Strawson como irrelevante, en *Palabra y objeto*, pág. 156, y «On the Elimination of Singular Terms», de Manley Thompson, *Mind*, LXVIII (1959), 361-376. Para otro ejemplo del uso de la noción de que un lenguaje es «parásito» de otro, ver Wilfrid Sellars, «Time and the World-Order», *Minnessota Studies in the Philosophy of Science*, III, especialmente las secciones 1 y 9.

ginación mediante sus propias artimañas. Así, la dificultad presentada a la Filosofía del Lenguaje Ordinario tradicional por parte de ejemplos de conductas lingüísticas exóticas como de ciencia ficción, sigue siendo una dificultad para un proyecto como (6). Sin embargo, es demasiado pronto para enjuiciar un proyecto semejante. En la actualidad sólo está ejemplificado por escasos documentos —sobre todo por *Individuos* de Strawson, y por *Pensamiento y acción* de Hamshire— y difícilmente se puede decir que haya tenido un desarrollo claro.[75]

Este breve esbozo de algunos futuros posibles debe bastar. La única moraleja que debemos sacar, pienso, es que las disputas metafilosóficas del futuro se habrán de centrar en la cuestión de reforma *versus* descripción, o filosofía-como-propuesta *versus* filosofía-como-descubrimiento —la cuestión entre el mínimo común denominador de (2), (3) y (4) por un lado, y el mínimo común denominador de (1), (5) y (6) por otro. Hemos visto en el curso de las secciones precedentes una cierta oscilación entre estas dos alternativas metafilosóficas. Una vez emprendido el giro lingüístico, y una vez adoptado el nominalismo metodológico, para los filósofos era natural sugerir que la función de disciplina es *cambiar* nuestra mente (reformando nuestro lenguaje) más bien que describirla, pues el lenguaje —a diferencia de la naturaleza intrínseca de la realidad, o de la unidad transcendental de la percepción— es algo que, según parece, *puede* ser cambiado. Pero para los filósofos era igualmente natural resistirse a abandonar la esperanza de que su disciplina pudiera ser una ciencia, una actividad en la que el criterio esencial de éxito fuera la descripción rigurosa de los hechos. Desde que Platón la inventó, la filosofía se ha movido en un estado de tensión producida por la

75. Para críticas de (6), véase Black; Julius Moravscick, «Strawson and Ontological Priority», en *Analytical Philosophy, Second Series* (comp. de R. J. Butler), Oxford, 1965, págs. 109-119; Burt (sobre si la Filosofía del Lenguaje Ordinario necesita estudiar chino).

presión de las artes por un lado y de las ciencias por el otro. El giro lingüístico no ha aligerado la tensión, aunque nos ha capacitado para ser considerablemente más autoconscientes de ello. El valor esencial de las discusiones metafilosóficas incluidas en este volumen está en que contribuyen a mantener en alza esta autoconciencia.

Una última palabra de alerta: un defecto importante (si bien, creo, inevitable) de esta antología, y de esta introducción, es que no muestra adecuadamente la interacción entre la adopción de una perspectiva metafilosófica y la adhesión a tesis filosóficas sustantivas. Esta interacción es excesivamente compleja, y a menudo subliminal, y las relaciones implicadas frecuentemente más causales que lógicas. He discutido el grado en que la filosofía lingüística carece de presupuestos, pero no he abordado el más complejo asunto de cómo los cambios en el vocabulario usado en la formulación de tesis sustantivas produce cambios en el vocabulario de la metafilosofía. Ni sé cómo hacerlo. Desearía argumentar que lo más importante que ha ocurrido en filosofía durante los últimos treinta años no es el giro lingüístico mismo, sino el comienzo de una revisión a fondo de ciertas dificultades epistemológicas que han turbado a los filósofos desde Platón y Aristóteles.[76] Argüiría que si no fuera por las dificultades epistemológicas creadas por esta versión los problemas tradicionales de la metafísica (por ejemplo sobre los universales, la forma sustancial, la relación entre la mente y el cuerpo) jamás habrían sido concebidos. Si ha de ser desmontada la tradicional explicación del conocimiento mediante la teoría del «espectador», la versión que la sustituya implicará otras reformulaciones en todas las partes de la filosofía, especialmente en la metafilosofía. Sobre todo, el contraste entre «ciencia» y «filosofía» —presupuesto por *todas* las posiciones que he descrito, de la (1) a la (6)— puede llegar a ser artificial y desenfocado. Si ocurre esto, la mayor parte de estos

76. *Philosophical Papers*, pág. 130.

ensayos serán obsoletos porque lo será el vocabulario en el que están escritos. Esta pauta de deslizamiento de la obsolescencia está ilustrada por el destino de nociones como «carencia de sentido» y «forma lógica» (y por mi predicción de que sus sucesores, las nociones del «mal uso del lenguaje» y «análisis conceptual» se marchitarán pronto). Las nociones que usarán los metafilósofos del futuro en la polémica entre filosofía-como-descubrimiento y filosofía-como-propuesta casi con certeza no estarán entre las usadas en los debates incluidos en este volumen. Pero yo no sé cuáles van a ser. Los límites de la investigación metafilosófica están bien expresados en la siguiente cita de Hamshire:

> El rechazo de la deducción metafísica, y el estudio de los detalles del uso lingüístico, se apoyan a veces en la sugerencia de que todos los filósofos más primitivos estaban equivocados sobre lo que es la filosofía, sobre su naturaleza necesaria y permanente. Esto es una inconsistencia. Si no tenemos ninguna intuición final sobre la naturaleza del hombre y de la mente, no la tenemos sobre la esencia de la filosofía, que es una de las actividades reconocibles como humanas: reconocibles tanto a través de la continuidad de su propio desarrollo, comenzando cada frase como una contradicción parcial de su predecesora, y también por alguna continuidad en su relación gradualmente cambiante con otras investigaciones, cada una con su propio desarrollo interno.[77]

77. Hamshire [1], pág. 243.

BIBLIOGRAFIA

La lista siguiente sólo recoge los títulos citados en el texto que se acaba de leer. Han sido seleccionados de la mucho más larga lista bibliográfica referida a todo el volumen *The Linguistic Turn* (Chicago, University of Chicago Press, 1967).

Adler, M., *The Conditions of Philosophy: Its Checkered Past, Its Present Disorder, and its Future Promise*, Nueva York, Atheneum, 1965.

Ambrose (Lazerobitz), A., «The Problem of Linguistic Inadecuacy», en *Philosophical Analysis* (comp. de M. Black), Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1950.

Austin, J. L. [1], *Sense and Sensibilia* (comp. de G. J. Warnock), Oxford, Clarendom Press, 1962.

— [2], *Philosophical Papers* (comp. de J. Ursom y G. J. Warnock), Londres, Oxford University Press, 1961. (Trad. cast.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza Univ.)

Ayer, A. J., [1], *Language, Truth and Logic*, Londres, V. Gollanz, 1936. (Tr. cast.: *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.)

— [2], «Philosophy and Language», en *The Concept of a Person and Other Essays*, Nueva York, St. Martin Press, 1963. (Tr. cast.: *El concepto de Persona*, Barcelona, Seix Barral, 1969.)

— [3], *The Revolution in Philosophy*, Londres, MacMillan, 1956.

Bar-Hillel, J., [1], «Remarks on Carnap's Logical Sintax of Language», en *The Philosophy of Rudolf Carnap* (comp. de P. A. Schilp), La Salle, Open Court, 1963, págs. 519-543.

— [2], «A Prerequisite for Rational Philosophical Discution», *Synthese*, XII (1960), 228-232.
Bergman, G., [1], *Meaning and Existence*, Madison, The University of Wiscossin Press, 1960.
— [2], *Logic and Reality*, Madison, The University of Wiscossin Press, 1964.
— [3], «Two Criteria for an Ideal Language», *Philosophy of Science*, XVI (1949), 71-74.
Black, M., «Language and Reality», *Proceedings of the American Philosophical Association*, XXII (1959), 5-17.
Blanshard, B., [1], «The philosophy of Analysis», *Proceedings of the British Academy*, XXXVIII (1952)), 39-69.
— [2], (The Paul Carus Lectures), *Reason and Analysis*, Londres, Allen and Unwin, 1962.
Burt, E. A. «Descriptive Metaphisics», *Mind*, LXXII (1963), 18-39.
Carnap, R., [1], «Philosophical Problems» y «Replies and Sistematic Exposition», en *The Philosophy of Rudolf Carnap* (comp. de P. A. Schilp), La Salle, Open Court, 1963.
Carney, J., «¿Is Wittgenstein Impaled on Miss Hervey's Dilemma?», *Philosophy*, XXXVIII (1963), 167-170.
Cavell, S., [1], «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy», *Philosophical Review*, LXXI (1962).
— [2], «¿Must We Mean what We Say?», *Inquiry*, I (1958), 172-212.
Copi, I. M., [1], «Language, Analysis and Metaphisical Inquiry», *Philosophy of Science*, XVI (1949), 65-70.
— [2], «Philosophy of Language», *Review of Metaphisics*, IV (1961), 427-437.
Chapell, V. C., «Malcolm on Moore», *Mind*, LXX (1961), 417-425.
Downes, Ch., «On Husserl Approach to Necessity Truth», *The Monist*, XLIX (1965), 87-106.
Fodor, J. A., y J. J. Katz, [1], «The Availability of What We Say», *Philosophical Review*, LXXII (1963), 57-71.
— [2], «¿What is Wrong in the Philosophy of Language?», *Inquiry*, V (1962), 197-237.

— [3], *The Structure of Language: Readings on the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1964.

Gellner, E., *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Londres, Gollanz, 1969.

Goodman, N., «The Significance of *Der Logische Aufbau der Welt*», en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court, 1963.

Hamshire, S. [1], *Thought and Action*, Nueva York, Viking, 1960.

— [2], «J. L. Austin», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LX (1950-1960), 1-14.

Hare, R. M., «Philosophical Discoveries», *Mind*, LXIX (1960), 145-162.

Henle, P., «¿Do We Discover Our Uses of Words?», *Journal of Philosophy*, LIX (1957), 750-758.

Henson, R. G., «What We Say», *American Philosophical Quarterly*, II (1965), 52-62.

Johnstone, *Philosophy and Argument*, University Park, Pensylvannia State University Press, 1959.

Korner, S., [1], «Broad on Philosophical Method», en *The Philosophy of C. D. Proad*, (comp. de P. A. Schilp), Nueva York, Tudor Publishing Co., 1954.

— [2], «Some Remarks on Philosophical Analysis», *Journal of Philosophy*, LIV (1957), 758-766.

Langford, C. H., «The Notion of Analysis in Moore's Philosophy», en *The Philosophy of G. E. Moore* (comp. de P. A. Shilp), Nueva York, Tudor Publishing Co., 1952.

Malcolm, N., «Moore and Ordinary Language», en *The Philosophy of G. E. Moore* (comp. de P. A. Schilp), Nueva York, Tudor Publishing Co., 1952.

Mates, B., «On The Verification of Statements About Ordinary Language», *Inquiry*, I (1958), 161-171.

Maxwell, G. y H. Feigl, «Why Ordinary Language Needs Reforming», *Journal of Philosophy*, LVIII (1961) 498-588.

Moore, G. E., «A Reply to My Critics: III. Philosophical

Method», en *The Philosophy of G. E. Moore,* Nueva York, Tudor Publishing Co., 1952.

Mure, G. R., *The Retret from Truth,* Oxford, Blakwell, 1958.

Pears, D., «Universals», *Philosophical Quarterly,* I (1951), 218-227.

Popper, K., [1], «The Demarcation Between Science and Metaphisics», en *Concjetures and Refutations,* Londres, Routledge, 1963. (Trad. cast.: Buenos Aires, Paidós, 1967.)

— [2], «The Nature of Philosophical Problems and Their Route in Science», *British Journal for the Philosophy of Science,* III (1952).

Putnam, H., [1], «The Analytic and the Syntetic», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (comp. Feigl y Maxwell), III, Minneapolis, University of Minnessota Press, 1962.

— [2], «Psychological Concepts, Explication and Ordinary Language», *Journal of Philosophy,* LIV (1957)), 94-100.

Ryle, G., «*Meaning and Necesity.* By Rudolf Carnap», *Philosophy,* XXIV (1949), 69-76.

Rorty, R., [1], «*Reason and Analysis* by Brand Blanshard», *Journal of Philosophy,* LX (1963), 551-557.

— [2], «Realism, Categories and the "Linguistic Turn"», *International Philosophical Quarterly,* II (1962), 307-322.

— [3], *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 1967.

Schmidt, R., «Phenomenology and Analysis», *Philosophy and phenomenological Research,* XXIII (1962), 101-110.

Sellars, W., «Philosophy and The Scientific Image of Man», en *Science, Perception and Reality,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Strawson, P. F., «Carnap's Views on Constructed Systems *vs.* Natural Languages in Analytic Phylosophy», en *The*

Philosophy of Rudolf Carnap, La Salle, Open Court, 1963.

Taylor, Ch., «Phenomenology and Linguistic Analysis», *Proceedings of The Aristotelian Society*, XXXIII (1959), 93-110.

Tennesen, H., [1], «Vindication of the Humpty Dumpty Actitude Towards Language», *Inquiry*, III (1960), 185-198.

— [2], «What Sould We Say?», *Inquiry*, III (1959), 265-290.

— [3], «Phenomenology and Linguistic Analysis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXIII (1959), 111-124.

Urmson, J. O., *Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars*, Oxford, Clarendon Press, 1956.

Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900*, Londres, Oxford University Press, 1957.

Waismann, F., «How I See Philosophy», en *Contemporany British Philosophy* (comp. de H. D. Lewis), Londres, Allen and Unwin, Tercera Serie, 1956.

White, A. R., *Toward Reunion in Philosophy*, Harvard, Cambridge University Press, 1956.

Wisdom, J., [1], «Philosophical Perplexity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXV (1961), 1-14.

— [2], Philosophy and Psico-analysis», *Polemic*, 4 (1946), 7-48.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1963. (Tr. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1987.)

Ziff, P., *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell, 1960.

DIEZ AÑOS DESPUES

El título de este libro plantea una buena pregunta. Esta pregunta hubiera encontrado una respuesta pronta y fácil treinta, o incluso diez años atrás. Pero recientemente ha sido de poca consideración; a nadie le gusta ninguna de las viejas respuestas, y nadie ha pensado en alguna nueva. En el curso de la última década, la gente que solía aceptar con ecuanimidad la descripción del «filósofo lingüístico» ha llegado a sentir la inclinación a resentirlo y rechazarlo. No existe, se dice ahora, ningún método filosófico particular llamado «lingüístico» —sino que a menudo se añade que la filosofía del lenguaje está en el centro de la filosofía. Como explicación se ofrece algún punto de vista como éste de Michael Dummett:

> A causa de que la filosofía tiene, como su tarea primaria si no única, el análisis de los significados, y a causa de que, a medida que este análisis se hace más profundo, es más dependiente de una explicación general correcta de los significados, un modelo de en qué consiste la comprensión de una expresión, el fundamento de toda filosofía es la teoría del significado, que es la investigación de aquel modelo, y no la epistemología como Descartes nos indujo erróneamente a creer.[2]

Esta explicación, sin embargo, plantea más preguntas de las que responde. Es verdad que un conjunto de gene-

1. Este texto es la recensión del libro de J. Hacking, *Does Language Matter to Philosophy?*, Nueva York, Cambridge University Press, 1975 (tr. cast., Buenos Aires, Suramericana, 1979), aparecida en *The Journal of Philosophy*.

2. *Frege: Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973.

raciones de filósofos angloamericanos, cuando se les preguntaba qué hacían para vivir, podían haber respondido: «analizamos significados». Pero desde «Dos dogmas», de Quine y las *Investigaciones* de Wittgenstein, los filósofos se han hecho crecientemente dubitativos hasta en mencionar los significados, como para formular en sus términos la descripción de una profesión. En los años recientes el trabajo en filosofía del lenguaje ha producido poco que ayude al metafilosóficamente perplejo analista de significados a saber cuándo ha terminado cabalmente su trabajo. Ciertamente, el vigor de este campo parece debido en alguna medida a su reencontrada liberación de tales intereses metafilosóficos.

Sin embargo, esta liberación de la metafilosofía no ha clarificado los objetivos de la filosofía del lenguaje. Ya en 1962, Jerry Fodor y Jerrold Katz sugerían que la filosofía del lenguaje había sufrido demasiado tiempo los presupuestos metafilosóficos del positivismo y del análisis de Oxford. Su solución fue que debería desde entonces concebirse a sí misma como «la filosofía de la lingüística», una disciplina análoga en todos los sentidos a la filosofía de la física, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la psicología, etc.[3] Esta concepción parece no ofrecer ninguna base a la afirmación de Dummett de que la filosofía del lenguaje es «filosofía primera». Con todo, la aparente modestia de su afirmación [la de Fodor y Katz] es errónea. No impide a Fodor y Katz pensar que la filosofía del lenguaje podría hacer mucho

3. «Introduction» a *The structure of Language*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1961, pág. 18. Este fragmento es una versión revisada de su «What's Wrong with the Philosophy of Language?», *Inquiry*, 3 (otoño, 1962), 197-237. Para el rechazo posterior de Katz de esta perspectiva, ver su *The Philosophy of Language*, Nueva York, Harper and Row, 1966, pág. 4 (tr. cast., *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Martínez Roca, 1971). El capítulo 1 de este libro desarrolla una perspectiva de la filosofía del lenguaje como Filosofía Primera que, como me ha hecho observar Hugh Wilder, tiene dificultad en reconciliar su aprioridad y universalidad con su carácter empírico.

por la clarificación de los problemas filosóficos tradicionales. Pensaban esto porque creían que la lingüística de Chomsky tenía luz que irradiar sobre estos problemas; si no hubieran tenido esta perspectiva tan segura de sí podían haber estado menos dispuestos a asignar a la filosofía del lenguaje un rol provinciano. En los años que intermedian, sin embargo, se ha incrementado el escepticismo sobre la relevancia de la lingüística para los problemas tradicionales. Muchos de los principales programas de investigación en filosofía del lenguaje (por ejemplo, los de Davidson, Kripke, Putnam y Dummett mismo) han llegado a tener cada vez menos que ver con los detalles del trabajo en lingüística. Para bien o para mal, la modesta propuesta de Fodor y Katz no prosperó.

En esta situación, los filósofos que simpatizan con el ataque de Quine a la noción de significado y que sospechan que la noción de «análisis» es tan poco de fiar como la de «analiticidad» han intentado descubrir un método quineano para establecer la importancia del lenguaje para la filosofía sin recurrir a la noción de «filosofía de la lingüística». El mismo Quine le ha herido en la propia entraña en la sección sobre «Ascenso semántico» en *World and Object*.[4] Dice allí que aún se podría enarbolar la pretensión carnapiana de que las cuestiones filosóficas son cuestiones de lenguaje si se trata el lenguaje no como un asunto de significados sino justamente como una parte del mundo en la que es más posible que en cualquier otra lograr acuerdo:

> La estrategia del ascenso semántico [esto es, «cambiar el expresarse en ciertos términos por hablar sobre ellos»] consiste en que lleva la discusión hacia el dominio donde ambas partes se ponen de acuerdo más fácilmente sobre objetos (por ejemplo, palabras) y sobre los términos principales que les conciernen. Las palabras, en sus inscripciones, a diferencia de puntos,

4. Cambridge, Mass., MIT Press, 1960 (tr. cast., *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968).

> millas, clases, etc., son objetos tangibles de tamaño muy conocido en el mercado, donde los hombres de esquemas conceptuales dispares se comunican lo mejor que pueden. La estrategia consiste en ascender a la parte común de dos esquemas conceptuales fundamentalmente diferentes, lo mejor para discutir fundamentos dispares. Ninguna maravilla que funcione en filosofía (272).

Esta afirmación de que las palabras, en sus inscripciones, son objetos tangibles sobre los que hombres de persuasiones filosóficas diferentes pueden ponerse de acuerdo en seguida e imparcialmente, parece trivial cuando se piensa en las inscripciones mismas y dudosa cuando se hace en su uso. Sólo las inscripciones mismas son tangibles y es dudoso si el acuerdo en la descripción y en la explicación de las inscripciones ha ofrecido alguna vez ayuda alguna a los filósofos. Pues para sus usos estas inscripciones no sólo son intangibles sino que verosímilmente *no* son una «parte común de... esquemas conceptuales dispares». Por el contrario, ellas son justo de donde la disparidad viene a una cabeza.

Probablemente lo que Quine tiene en mente como ejemplos del éxito del ascenso semántico son el descubrimiento de que no necesitamos preguntar a qué se debe que la transcripción de «lo hizo por su esposa» en notación canónica no necesita incluir nada como «Existe un x tal que x es un motivo y lo es de su mujer, y él lo hizo por x», o, más significativamente, el descubrimiento de que no necesitamos incluir contextos intencionales en la notación canónica porque, por ejemplo, podemos construir «*S* cree que *p*» como «*S* está en el estado de creencia-que-p» donde «creencia-que-p» es un predicado singular inanalizable. Pero este último ejemplo, y el rechazo de principio de este tratamiento de la opacidad por filósofos como Davidson, muestra que los criterios para tomar una notación como canónica son al menos tan oscuros como los criterios para decidir cuestiones en filosofía de la mente —y no se podría encontrar mayor oscuridad que

ésa—. El propio rechazo de Quine a apoyar una distinción entre lenguajes y teorías ayuda a ver por qué las sugerencias en el modo formal del lenguaje sobre cómo hablar serán raramente menos controvertibles que en el modo material sobre qué decir. Sólo un filósofo del lenguaje ordinario, que no tiene notación ninguna que recomendar, estaría en posición de decir que el lenguaje (como estudio de «qué habríamos de decir») sería menos controvertible que la metafísica. Pero el filósofo en cuestión no estaría en posición más ventajosa que la de Quine para recomendar el ascenso semántico, pues la inspección de lo que diríamos sobre los X no lo es más sobre el uso de la palabra «X» que sobre los X mismos. Sólo si se intenta sugerir *el cambio* de lo que habríamos de decir merece la pena expresar las tesis filosóficas en forma de recomendaciones lingüísticas; pero si se quiere dejar lo que habríamos de decir tal cual, entonces no existe razón alguna para ser lingüístico autoconscientemente ni para distinguir entre la esencia de X, el concepto de X y el uso del término «X». En suma: desde una perspectiva de lenguaje ideal el ascenso semántico no ayuda a lograr acuerdo, mientras que la perspectiva del lenguaje ordinario es un rodeo impertinente.

A pesar de todo esto, pienso que todos tenemos una cierta inclinación a estar de acuerdo con Quine en que el ascenso semántico, de algún modo, «favorece a la filosofía». Existe una creencia general de que desde el «giro lingüístico» los filósofos han logrado más claridad sobre lo que están haciendo. De este modo, incluso si Quine no ha explicado por qué el giro se ha emprendido para bien, parece que existe un fenómeno real que necesita explicación. Hilary Putnam, que comparte con Quine el recelo hacia la idea de que los filósofos «analizan significados», ha intentado mostrar que aunque tanto los positivistas como los de Oxford han exagerado el éxito producido por el uso de métodos lingüísticos, a pesar de todo «aun si no hemos descubierto "soluciones lingüísticas" a estos problemas, *hemos*... conseguido gran cantidad de conoci-

miento nuevo sobre ellos».[5] Sustenta esta opinión en dos puntos. El primero es una versión mejorada de la afirmación de Dummett de que la tarea primordial de la filosofía es el análisis de significados.[6] Putnam dice que el descubrimiento por parte de Wittgenstein y otros de que «los conceptos no pueden ser idénticos a objetos mentales de ningún género» (7) era una consideración que «lleva naturalmente a la idea de que una gran parte de la filosofía debería ser interpretada como filosofía del lenguaje, aun si los autores implicados no pensaran que estaban hablando sobre el lenguaje» (9). Así, dice, «una razón para revalorizar la importancia del lenguaje en la filosofía» fue que

> los conceptos y las ideas siempre han sido considerados importantes; el lenguaje no era importante, porque se consideraba que era sólo un sistema de signos convencionales para conceptos e ideas (vistos como entidades mentales de algún tipo...). Pero si tener un concepto es ser capaz de usar signos de modos específicos, o aun si ésta es la mayor parte de la historia, entonces toda la atención que tradicionalmente se prestaba a asuntos de introspección psicológica pertenece con mayor propiedad a las formas de usar signos (14).

Esta primera razón para revalorizar el lenguaje es ciertamente una descripción adecuada de la racionalización con la que muchos filósofos lingüísticos se han pertrechado a sí mismos. Pero, dicho escuetamente, no es obviamente una buena razón. Lo sería solo si *a*) estamos de acuerdo que los conceptos y las ideas son importantes

5. *Mind, Language and Reality*, Nueva York, Cambridge University Press, 1975, pág. 2. Todas las citas de Putnam que siguen se refieren a este volumen.

6. El segundo, que no discutiré, es que la filosofía lingüística nos ayudó a extirpar el fenomenalismo, y así el idealismo. Pienso que esta pretensión es errónea; pero explicar por qué requeriría una explicación alternativa a escala completa del papel del idealismo en la filosofía reciente.

para la filosofía; si *b*) la importancia atribuida a los conceptos puede sobrevivir a la constatación de que los conceptos no son cosas que existen más allá del uso de las palabras sino que son reductibles a dichos usos, y si *c*) la constelación de estrategias metafilosóficas que merodean en torno a la psicología introspeccionista pudieran ser transferidas más o menos en su totalidad al estudio del uso de los signos. A no ser que se sostengan estos lemas, el argumento de Putnam es tan sólido como la siguiente parodia del mismo: «los dioses siempre fueron considerados de importancia para la teología; ahora que hemos descubierto que las creencias en los dioses son internalizaciones de las imágenes de los padres, podemos ver que la psicología profunda llega a ser esencial para la teología y que mucha de la teología tradicional podría ser interpretada como referida al desarrollo infantil».

El argumento de Putnam de que un conjunto de problemas que tienen que ver con los conceptos y las ideas puede ser transferido al uso de signos requiere algo más fuerte que el descubrimiento de que tener un concepto es ser capaz de usar una palabra. Requiere la noción de que se le puede hacer a las palabras algo —quizá analizarlas— como lo que pensamos que hacemos habitualmente a los conceptos. Cuando consideramos los «significados» como lo que sustituye a los conceptos, la continuidad histórica entre las esencias prekantianas, los conceptos kantianos y los significados de los positivistas parece bastante clara. En los tres casos, los filósofos intentan separar las verdades necesarias descubiertas mirando a la esencia, el concepto o el significado de las verdades contingentes que descubren los científicos observando los contextos en los que se materializan ejemplos de tales esencias, conceptos y significados. Pero una vez que hemos llegado a dudar de las distinciones entre necesario/contingente y estructura/contenido se hace duro decir qué continuidad metodológica vincula a Kant con Wittgenstein o Davidson. Para complicar las cosas aún más, la desatención a las entidades mentales como datos filo-

sóficos, produce duda sobre si el subjetivismo cartesiano —la atención a las ideas y los conceptos— era primitivamente una buena idea.[7] De este modo, la seguridad de que el lenguaje reemplaza los conceptos parece que deja abierta la cuestión de si los conceptos tendrían que haber sido *alguna vez* importantes para la filosofía.

Hacking, como Putnam, hace buena parte del trayecto en el que las palabras han llegado a parecer capaces de soportar el trabajo metódico que según los filósofos del siglo XVII parecía ser propio de los conceptos. Pero Hacking, a diferencia de Putnam, distingue cuidadosamente entre lo que él denomina «el apogeo de los significados» —aproximadamente el período prequineano de la filosofía analítica— y el «apogeo de las frases». El primer período, dice, generó la noción de problema filosófico como problema de lenguaje, pero el segundo ha puesto difícil la conservación de esta noción. El libro de Hacking destaca, entre los escritos recientes de los filósofos analíticos sobre metafilosofía, en que trata su tema con una considerable atención al detalle histórico. Está escrito, como su *The Emergence of Probability*, bajo la influencia de Foucault. La voluntad de Hacking para dar por sentado que tanto los materiales como los instrumentos de la filosofía pueden cambiar confiere a su discusión una profundidad de la que han carecido intentos precedentes de resolver la pregunta del título. Al final, sin embargo, pienso que es menos radical de lo que sus datos sugieren. De este modo, argüiré, pierde la moraleja de su propia historia.

Una virtud importante del libro de Hacking es que no se siente tentado a contestar la pregunta del título mediante la sospecha de que los problemas y teorías filosó-

7. Véase Hiran Caton, *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*, New Haven, Conn., Yale, 1975, pág. 53: «La gran diferencia entre la metodología aristotélica y la cartesiana es que para Descartes la mente es un principio de la ciencia». Mucha de la mejor filosofía contemporánea, tanto anglosajona como continental, es en este respecto autoconscientemente aristotélica.

ficas son el resultado de errores sobre la naturaleza del lenguaje. Este tipo de perspectiva —tipificada por la observación de Austin de que «Platón pensaba que todos los términos generales eran nombres propios, y Leibniz que todos los nombres propios eran términos generales»— fue moderadamente estimulante en el apogeo de la filosofía de Oxford, pero ahora ha llegado a ser insustancial. Se puede argumentar que los falsos supuestos sobre el lenguaje han sido cultivados por parte de diversos intereses y sistemas filosóficos, y que tales supuestos, por su parte, han devuelto plausibilidad a los sistemas que los alimentaron, pero ya no parece plausible reescribir la historia de la filosofía europea en términos de diferentes teorías erróneas del significado. Este intento fue un ejemplo más del fenómeno de filósofos que reescribían la historia de tal forma que todos sus predecesores habrían sostenido teorías a medio hacer sobre temas de interés corriente. (Así, por ejemplo, en nuestro tiempo se ha producido gran cantidad de escritura sobre el punto de vista de Aristóteles sobre la referencia, de igual forma que hace cien años se produjo otra gran cantidad sobre el tratamiento de Aristóteles de los universales concretos.) Es refrescante descubrir a Hacking diciendo:

> Hay un sentido propio de 'teoría del significado' que ahora elucidaré, según el que absolutamente ninguno de nuestros tempranos empiristas intentó ofrecer teorías del significado bien trabajadas. Hicieron multitud de observaciones que pueden ser interpretadas indistintamente como soportes de teorías del significado ideacionales, referenciales o behavioristas. Pero lo que los filósofos modernos llaman teoría del significado no les interesa mucho. El lenguaje, decididamente, interesó, pero no necesariamente de la misma forma que lo ha hecho más tarde (43).

Aclara el «sentido propio» en cuestión como si explicara «las figuras esencialmente públicas del lenguaje mediante cualquier cosa común a ti y a mí, respecto de la

palabra «violeta», que hace posible para nosotros hablar sobre las flores del bosque de Knapwell (50). La diferencia entre Locke como filósofo paradigmático que centra la filosofía en la teoría de las ideas, y Frege como modelo del que la centra en la teoría del significado la explica Hacking como sigue:

> Frege, como todos sus contemporáneos, vio que la comunicación pública no puede ser bien explicada por lo que él denominó asociación privada de ideas. Locke y sus contemporáneos no percibieron esto con claridad. Ni Locke ni sus amigos se cuidaron de... Locke no tenía una teoría sobre el discurso público. Tenía una teoría de las ideas. Esto es, una teoría del discurso mental... Cuando se da por sentado el discurso mental, las ideas constituyen la frontera entre el *ego* cartesiano y la realidad. Nosotros hemos desplazado el discurso mental por el público, y las «ideas» se han vuelto ininteligibles. Ahora lo que opera de frontera entre el sujeto cognoscente y el mundo es algo del dominio del discurso público. De este modo, en mi opinión, los escritores del siglo XVII no nos ayudan a responder la pregunta «¿por qué el lenguaje interesa a la filosofía?» mediante lo que dicen sobre la teoría del significado. Por el contrario, tomaré la *ausencia* de una teoría del significado como parte de los datos para entender por qué el lenguaje interesa hoy a la filosofía (52/3).

Enfocar de este modo la cuestión sugeriría, me parece, el siguiente tipo de pregunta: «dado que ya no tomamos en serio la "idea", ¿por qué necesitamos asumir que existe *una* frontera entre el sujeto cognoscente y el mundo?». ¿Por qué no decir que la relación entre los dos es tan poco problemática como la que hay entre el balón y la cesta, entre el aire luminoso y la paloma que lo surca? ¿Por qué debe haber algo en el «dominio del discurso público» para que los filósofos se preocupen por ello como lo hicieron una vez por la «asociación privada de ideas»? Hacking, sin embargo, no suscita estas dudas. En

lugar de ello, después del pasaje que acabo de citar, deja casi completamente a un lado la pregunta del título y nos ofrece cinco capítulos que cubren «El apogeo de los significados». Estos capítulos (sobre Chomsky, Russell, Wittgenstein, Ayer y Malcolm) recorren las diversas dificultades que aparecen cuando se sustituyen las ideas por los significados y llevan hacia las dudas de Quine sobre el mito del significado, pero no proporcionan indicadores claros para una respuesta a la pregunta del título. Sólo se encuentran estos indicadores cuando se alcanza la sección final («El apogeo de las frases») y los capítulos finales sobre Feyerabend y Davidson, cuyo papel en la historia se describe como sigue:

> En la parte B de este libro, que he denominado «El apogeo de los significados», siempre había en perspectiva una teoría del significado. Se asumía regularmente que había algo por debajo del nivel de lo que se dice: existe, por añadidura, lo que se significa. Feyerabend es representativo de un nuevo positivismo cínico. Para el lenguaje no hay nada sobre o por encima de lo que se dice. Aquí aparece la muerte del significado. Como es el caso a menudo cuando los asesinos tienen un objeto común, disponen de motivos y estilos diferentes. Si Feyerabend es el Casio de esta intriga, entonces el Davidson del próximo capítulo es su Bruto» (128).

El punto de vista de que «para el lenguaje no hay nada sobre o por encima de lo que se dice» sugiere una vez más que debemos responder la pregunta del título diciendo que el lenguaje *no* importa particularmente a la filosofía. La lectura de los dos capítulos sobre la muerte del significado lleva a uno a pensar que el capítulo final de Hacking (cuyo título coincide con el del libro entero) concluirá que aunque el lenguaje interesó a la filosofía una vez que las ideas comenzaron a ser mal vistas, ahora ya no debiera interesarle.

Esto no es lo que sucede. El capítulo final dice algo mucho más extraño y complicado. Habiendo dicho en su

primer capítulo que el lenguaje ha interesado siempre a la filosofía, aunque no la teoría del significado, y habiendo prometido que al final del libro nos dirá «por qué habrá un laberinto filosófico con el lenguaje en el centro», Hacking asombra a su lector al comenzar su último capítulo con la observación «no es necesario que haya una respuesta verdadera e interesante a mi pregunta (la del título)» (175). Sin embargo, ofrece una respuesta a una pregunta más limitada. He aquí el párrafo final del libro:

> En cualquier caso, tengo una respuesta de por qué el lenguaje interesa ahora a la filosofía. *Interesa por la razón que interesaban las ideas en el siglo XVII*, porque las ideas entonces y ahora las frases sirven de frontera entre el sujeto conocente y lo que es conocido. La frase interesa aún más si comenzamos por dispensarnos de la ficción de un sujeto cognoscente y vemos el 'discurso' de forma autónoma. Los temas de esta o aquella escuela, de la 'filosofía lingüística', el 'estructuralismo', o cualquier otra se probarán efímeros y aparecerán como algunos de los breves episodios recientes mediante los que el propio discurso ha intentado reconocer la situación histórica en la que él mismo se encuentra, ya no meramente como una herramienta mediante la que se comparte la experiencia, ya no como frontera entre el cognoscente y lo conocido, sino como lo que constituye el conocimiento humano (187).

Lo importante parece ser que la filosofía siempre dará vueltas a la cuestión «¿qué es el conocimiento humano?» o «¿cómo es posible el conocimiento humano?», y así siempre se estará preguntando sobre una «frontera» o sobre algo suficientemente parecido a una frontera como «constituyente» del conocimiento. Para sacar esta conclusión Hacking necesita tanto la afirmación de que «el conocimiento ha llegado a ser» algo diferente de lo que era en la época del apogeo de las ideas, como algunas premisas metafilosóficas ulteriores —que explicarían por qué

el conocimiento debería ser de interés filosófico central aun después de haber rasgado el velo de las ideas.

Diré algo en primer lugar sobre la afirmación de Hacking de que el conocimiento mismo ha cambiado desde el siglo XVII y sugeriré entonces algunos candidatos para las premisas implícitas que necesita para justificar el pasaje que acabo de citar. Hacking quiere decir que el período del filosofar del que Locke y Berkeley eran representantes típicos, si se lo compara con el representado por Feyerabend y Davidson tiene «la misma estructura pero diferente contenido» (158). El contenido ha cambiado porque

> Las ideas fueron una vez los objetos de todo filosofar, y constituyeron el vínculo entre el *ego* cartesiano y el mundo externo a él... En las discusiones de hoy, el discurso público ha reemplazado al discurso mental. Un ingrediente incuestionado del discurso público es el enunciado... Quine ha dicho que «la tradición de nuestros padres es una fábrica de enunciados». Los enunciados son un artefacto cognoscente en esta fábrica del discurso público. Quizá, como sugeriré en seguida, son ellos los que constituyen este «sujeto cognoscente». En cualquier caso son los responsables de la representación de la realidad en un cuerpo de conocimiento. De este modo, parece que los enunciados han sustituido a las ideas... La auténtica naturaleza del conocimiento ha cambiado. Nuestra situación presente en filosofía es una consecuencia de lo que el conocimiento ha llegado a ser... Un Descartes jamás hubiera pensado que una teoría es un sistema de *enunciados* igual que Quine jamás hubiera reconocido que una teoría es un esquema de *ideas* del siglo XVII (159/60).

Hacking representa en un par de diagramas la estructura en la que ha tenido lugar este cambio, mostrando un cuadrilátero de «nudos» conectados por flechas: dos de los nudos —«experiencia» y «realidad»— permanecen igual, pero el «ego cartesiano» que representa en el diagrama el filosofar del siglo XVII es reemplazado por «el

sujeto cognoscente» (coronado por un signo de interrogación), y las «ideas (discurso mental)» son reemplazadas por «Enunciados (discurso público)». En los diagramas de los dos períodos las flechas que van desde las «ideas» y los «enunciados» a la «realidad» están señalados con un signo de interrogación, igual que las que van desde «realidad» a «experiencia». Lo interesante parece ser que viene dada una estructura de filosofar continua por «la relación entre el conocimiento y la realidad», de forma que, aunque el conocimiento puede haber cambiado, todavía suscita problemas sobre lo fronterizo. Hacking especula que su segundo diagrama es probablemente

> [...] un anacronismo... compartido por Strawson, Quine y otros individualistas, en el que nuestro estado de conocimiento aún es representado sobre la posición filosófica de la burguesía ascendente del siglo XVII. El conocimiento, poseído un día por los individuos, es ahora patrimonio de las corporaciones,

y dirige nuestra atención, en sus páginas finales, hacia Popper, Althusser, Hegel y Foucault. Pero esta sugerencia de un diagrama mejorado en el que nos desembarazamos del sujeto o lo reemplazamos por algo más hegeliano, no importa, piensa, para su respuesta a la pregunta del título. Pues, «los enunciados importan aún más... si vemos el discurso como autónomo» (187).

Podemos lograr un sentido más afinado de lo que Hacking ha conseguido hasta aquí si tenemos en cuenta su *The Emergence of Probability*, en el que nos muestra cómo una noción filosóficamente tan básica como la de «evidencia» posee un sentido constable que emerge de un período de efervescencia intelectual. En este libro nos da razones para pensar que intentar hablar sobre concepciones de la relación entre teoría y evidencia antes de 1600, igual que intentar hacerlo sobre teorías del significado *circa* 1300 o 1800 probablemente carece de interés. Lo importante es que aquello sobre lo que cabe tener perspectivas filosóficas depende de lo que está ocurrien-

do en el resto de la cultura. No hay manera de aislar temas de tal generalidad («evidencia», «significado», «verdad», «sociedad», «virtud», «ciencia») sobre los que los intelectos reflexivos de todas las épocas hayan de poseer teorías. Este matiz casi-foucaultiano puede, con todo, ser adoptado sin reservas en tanto que uno permanece dudoso sobre la afirmación de que el conocimiento se ha modificado recientemente de tal forma que las nociones que fueron aplicables una vez ya no lo son más. Nos inclinamos a pensar que la forma de ver el conocimiento de Quine es menos problemática que la de Descartes, pero yo no sé cómo decidir entre decir esto y decir que ambos estaban hablando sobre fenómenos diversos. Uno puede convenir en que si Descartes se viera ante nuestra cultura y no ante la suya propia podría ver menos uso de la noción de *cogitatio* que el que experimentó, y que si Quine hubiera vivido antes se hubiera visto menos preocupado por términos singulares y más por cualidades secundarias. Pero sería arduo argumentar que la investigación científica (o genéricamente cultural) es tan diferente de lo que fue en tiempos de Kant, o aun de Russell, que los filósofos se ven confrontados por datos diferentes (como si de un filósofo que tomaba a Galileo como paradigma de nuestro conocimiento de la naturaleza pudiera decirse que se veía confrontado por un dato diferente para la reflexión epistemológica, por el hecho de verse ante alguien cuyo modelo era Paracelso).

A pesar de que esto puede ocurrir, pienso que no deberíamos adoptar la formulación de Hacking de que «el conocimiento ha cambiado» a no ser que pudiéramos conseguir algún método mejor que el que ahora tenemos para distinguir entre las descripciones filosóficas de lo que hacen los científicos y lo que los científicos hacen realmente —un método que nos proporcionara una distinción cortante entre los datos filosóficos y las teorías filosóficas—. Hacking escribe como si las revoluciones filosóficas pudieran ser vistas como respuestas a lo que está ocurriendo en algunas áreas menos dudosas de la cultu-

ra, ahora que consideraciones al estilo Foucault nos han hecho ver que la filosofía no es una disciplina autosuficiente, con una problemática permanente y autónoma. Pero éstas no son las únicas alternativas. Algunas revoluciones filosóficas (por ejemplo la de Hegel) se originan primariamente en la filosofía y luego se difunden por el resto de la cultura. Otras son originalmente reactivas —como Hacking cree que lo fue el empirismo, o como la secularización de la filosofía moral habría sido una reacción de intelectuales que leían novelas y no sermones. La noción de la filosofía como «una "trabajadora sumergida" para el trabajo especulativo y creativo mejor de la época» (frase que usa Hacking en la página 162) necesita reservar un lugar a la posibilidad de que el mejor trabajo especulativo y creativo de la época sea hecho alguna vez por los filósofos mismos (como en Alemania al comienzo del siglo XIX). Las demostraciones de Hacking y Foucault del carácter histórico de los problemas filosóficos necesitan complementarse con las visiones de la filosofía de Dewey y Oakeshot como una voz intermitente en una conversación complicada, más que como una disciplina que se perpetúa en una determinada relación con las otras.

Volviendo ahora desde la pregunta sobre si el conocimiento se ha modificado a la de por qué deberíamos pensar que la filosofía tiene algo especial que hacer con el conocimiento, podemos conseguir alguna claridad sobre la actitud de Hacking hacia la última cuestión haciendo notar una observación hecha en *The Emergence of Probability*.[8] Dice allí (47) que «el descubrimiento de que todos los nombres son convencionales nos fulmina dentro de la filosofía moderna». Tomo a Hacking como si estuviera diciendo que el descubrimiento de que no hay signos verdaderos (en el sentido en que presenta a Paracelso como si pensara que «los [verdaderos] nombres de las estrellas son signos exactamente de la manera que los puntos en los estratos de las cornamentas significan

8. Nueva York, Cambridge, 1975.

la edad de los animales») generara un conjunto de preguntas sobre la verdad de los enunciados que hacen interesante a la epistemología. Este descubrimiento crea un clima intelectual en el que la noción de «evidencia» es a la vez significativa y enigmática, y en la que de este modo (dado el nuevo uso de *cogitatio* por parte de Descartes para desarrollar una noción específicamente filosófica de «experiencia») podemos dar razón de los cuadriláteros que Hacking diseña para representar la problemática filosófica. Pero estos cuadriláteros no son (como le gustaría a Hacking consensuar) particularmente útiles para comprender lo que inquietaba a Platón y Aristóteles, o a los Padres de la Iglesia, o a los estoicos. Ni, en la medida en que puedo verlo, son de mucha utilidad para representar lo que ha preocupado a los filósofos más tarde (con la excepción de pocos cientos de nosotros, anglosajones provincianos y apegados a nuestra tradición). Así, para volver a los interrogantes que planteé antes, Hacking estará en una posición de decir que el cuadrilátero que represente el «discurso público» o la «fábrica de enunciados» como frontera es una descripción de lo que ahora importa a la filosofía sólo si explica por qué aún deberíamos estar interesados en el escepticismo, la inconmensurabilidad entre la teoría y la evidencia, y así.

Lo más sorprendente es que Hacking no intenta una explicación de por qué la filosofía-como-estudio-de-lo-fronterizo habría de sobrevivir al apogeo de los significados. Su afirmación de que «el enunciado importa aún más... si vemos el discurso como autónomo» soslaya la cuestión desde el momento que los enunciados no importan del modo que se pensaba que importaban los significados —esto es, como espacios fronterizos problemáticos—. Decir que interesan más porque ahora *constituyen* el conocimiento humano significa tanto que los objetos sobre que los versan los enunciados son ahora juzgados inexistentes (lo que ciertamente Hacking no pretende) como que la relación entre el enunciado y el objeto está ahora sujeta a las perplejidades a las que lo estaban las relacio-

nes entre las ideas y los significados y sus objetos. Lo último me parece a mí el único movimiento correcto que Hacking puede hacer, pero haciéndolo iría a parar a la negación de que el lenguaje *importa* a la filosofía. El no lo quiere, pero entonces me parece a mí que no sabe a qué carta quedarse —diciendo por un lado que la epistemología puede ser olvidada sin problemas y apostando visceralmente para que algo *como* la epistemología («filosofía del lenguaje») haya de seguir siendo central para la filosofía.

Para ver esta ambivalencia desde otro punto de vista, considérese la actitud de Hacking hacia Dummett. Ve el libro de Dummett sobre la filosofía del lenguaje de Frege como un intento de resucitar el significado después de que lo hayan exterminado los amigos de los enunciados (véase 180), y muy bien pudiera ver la premisa de Dummett, que la «primera tarea» de la filosofía es «el análisis de significados», justo como un encantamiento ritual para resucitar al muerto. Aún más, parece que quiere adoptar la conclusión de Dummett —que en el centro del laberinto filosófico habrá preguntas sobre «en qué consiste la comprensión de una expresión». Sin embargo, cuando la expresión en cuestión es un enunciado es difícil tener la sensación de que necesitamos tal modelo. Podemos, por razones al estilo Davidson, querer una explicación de cómo nos las arreglamos para comprender citas indirectas, enunciados con adverbios, y gran cantidad de otros casos en los que no vemos cómo el dominio de partes del enunciado puede producir el dominio del enunciado como un todo.[9] Pero esto no es una pregunta sobre la relación del lenguaje y el mundo, ni una demanda de un modelo general de «comprensión expresiones». Para tener tal modelo general necesitaríamos poseer algo que respondiera la pregunta «¿cómo se las arregla "la nieve es blanca"

9. Véanse los párrafos concluyentes de Donald Davidson «Truth and Meaning», *Synthese*, XVII, núm. 3 (septiembre, 1967), 301-323.

para representar el hecho de que la nieve es blanca?» —algo más clarificador que el simple correlacionar «nieve» con nieve y «blanca» con blanca—. Una teoría de la verdad para el inglés debería de ser ciertamente iluminadora de enunciados más complejos, pero es difícil ver cómo podría ser iluminadora sobre *representación en general* —el «vínculo entre el lenguaje y el mundo» en tanto que opuesto al vínculo entre unidades de lenguaje pequeñas y unidades más extensas—.[10] Una teoría de la verdad al estilo Davidson puede responder preguntas del tipo «¿cómo podemos alcanzar del conocimiento de cómo usar un número pequeño de series cortas de fonemas un conocimiento de cómo construir un número potencialmente infinito de tales series de un alcance potencialmente infinito?» y «¿qué es lo que debe ser cuantificado para comprender las relaciones inferenciales del inglés?». Pero estas preguntas son, respectivamente, paralelas a «¿cómo podemos obtener ideas complejas de ideas simples?» y «¿qué tipos de ideas tenemos?». Nada, en Davidson, se parece mucho a «¿cómo sabemos que alguna de nuestras ideas tiene algo que ver con la realidad?».[11] Fue precisamente la última pregunta la que, junto con el escepticismo epistemológico posibilitado por pensar las ideas como un velo entre el sujeto y el objeto, el que hizo de las ideas-

10. Véase la distinción de Davidson entre «descubrir la gramática o forma lógica de los enunciados (que pertenece a la provincia de una teoría del significado tal como yo la construyo) y el análisis de las palabras o expresiones individuales (que en la teoría son tratadas como primitivos)», «Truth and Meaning», pág. 316. La primera tarea es la que inspira a la mayoría de los filósofos que han emprendido el «giro lingüístico».

11. Nótese el rechazo de Davidson a «el tercero y, quizás, último dogma del empirismo» —la distinción entre esquema y contenido— en «The very Idea of a Conceptual Scheme», *Proceedings of the American Philosophical Association*, XLVII (1973/1974), 11. Véase asimismo su desdén para los que piensan que «"la nieve es blanca" si...», expresa «una relación entre enunciados y aquello sobre que versan», «True to the Facts», *The Journal of Philosophy*, LXVI, núm. 21 (6 nov., 1969), 748-764, pág. 761.

como-frontera un tema de reflexión filosófica en los siglos XVII y XVIII. Pero a no ser que seamos capaces de ver los *enunciados* como un velo, y así suscitar la pregunta «¿cómo sabemos que cualquier enunciado puede representar algo?», será difícil lograr familiaridad con los enunciados-como-frontera.

Para resumir este punto, no se puede ser davidsoniano sobre el lenguaje y seguir viéndolo como una frontera, ni como si él mismo tuviera una frontera mediante la que «representa». Pues el behaviorismo que Davidson comparte con Quine, con o sin las modificaciones hegelianas que Hacking sugiere (algunas de las cuales ya habían apuntado Sellars y Rosemberg), convierte el lenguaje en algo que la gente hace, más bien que en algo que se interpone entre la gente y cualquier otra cosa. Puede también, a buen seguro, ser visto como un sistema de representaciones —pero entonces cualquier cosa puede: los zumbidos en los árboles o las estrías en los registros fonográficos—.[12] No podemos ver la representación y el conocimiento generando problemas filosóficos a no ser que podamos reinventar la brecha del siglo XVII entre dos géneros de realidad, y de este modo reinventar lo fronterizo. La propia sugerencia de Hacking en las últimas palabras de su libro: que el discurso «ya no es más ni siquiera lo fron-

12. Para una explicación de cómo el lenguaje puede ser visto bifocalmente, como un sistema de representaciones y como una práctica social, sin engendrar problemas de espacios fronterizos, véase David Lewis, «Languages and Language», en Keith Gunderson (comp.), *Language, Mind and Knowledge, Minnessota Studies in the Philosophy of Language*, vol. VII, Minneapolis, Univ. of Minnessota Press, 1975, págs. 3-35, y Robert Brandom, «Truth and Assertibility», *The Journal of Philosophy*, LXXIII, núm. 6 25 marzo 1976), 137-149. Me parece que el último trabajo disuelve efectivamente la cuestión que Dummett (*op. cit.*, pág. 67) llama «la cuestión fundamental de la metafísica... la disputa entre el realismo y el idealismo» cuando se la ve como la ve Dummett «como una disputa entre una teoría en la que las nociones de verdad y falsedad desempeñan los papeles centrales, como en la teoría de Frege, y otra en la que dichos papeles pasan a las nociones completamente diferentes de verificación y falsación».

terizo entre el conocedor y lo conocido, sino que... constituye el conocimiento humano» arroja la escalera por la que acaba de subir. Si ya no hay una frontera, entonces, si el lenguaje importa ahora a la filosofía, *no es* «por la razón que las ideas importaron a la filosofía del siglo XVII», pues las ideas *eran* un lugar fronterizo.

Sugeriría, por tanto, que Hacking no está siendo bastante histórico y de este modo no bastante radical. Hay razones de todo tipo (relacionadas con la Reforma, La Nueva Ciencia, y otros factores diversos sobredeterminantes) que podrían haber motivado tanto el interés por el escepticismo epistemológico como el problema de justificar nuestras creencias característico de los siglos XVII y XVIII. En la medida que los métodos y resultados de la ciencia moderna acabaron por reemplazar a la perspectiva religiosa en la conciencia común, el escepticismo se convirtió, cada vez más, en el interés corporativo de los filósofos profesionales. La imagen de Hacking de la problemática filosófica que sobrevive al apogeo de las ideas sugiere que el escepticismo es una posibilidad permanente e importante para el pensamiento, y que existe el problema permanente de cómo cruzar una frontera u otra —si no el velo de las ideas, sí alguna otra cosa que proporcione al escéptico la ocasión de sugerir que no sabemos tanto como creemos—. Pero una vez que hemos adoptado una imagen del conocimiento del tipo Neurath-Quine, que nos deja en las proximidades del «positivismo cínico» de Feyerabend, no estamos en disposición de dar cuenta del escepticismo epistemológico. A no ser que podamos desarrollar alguna forma nueva de escepticismo, los problemas sobre la relación entre el lenguaje y la realidad no van a parecer particularmente filosóficos, o, cuando menos, no parecerán continuos con la problemática filosófica. Si vamos a ver los enunciados en el lugar que fue una vez el de las ideas, entonces se debe explicar por qué la problemática filosófica está constituida por la *representación en general*, no por la representación de lo físico por lo mental o de lo público por lo privado.

A pesar del reconocimiento de Hacking de que la representación se convierte en crucial para la filosofía sólo unos cientos de años atrás, las páginas finales de su libro parecen depender del supuesto tácito de que la filosofía es justamente «el estudio del representar». Esta premisa me parece a mí ampliamente compartida si bien raramente articulada. En el apogeo de los significados *parecía* como si pudiéramos ser escépticos sobre cómo el lenguaje logra el contacto con el mundo, y puede producir respuestas plausibles. El *Tractatus,* por ejemplo, está dominado por la convicción de que, si sólo se puede explicar cómo se las arregla el lenguaje para representar, entonces «todos los problemas de la filosofía están resueltos». A la luz de las *Investigaciones,* sin embargo, es difícil reconstruir los problemas que Wittgenstein creía haber resuelto en el *Tractatus,* y es significativo que él mismo diagnosticara la fuente de su primer interés con la misma pintura que había tenido cautivos a los filósofos en el apogeo de las ideas: la pintura de ciertas representaciones privilegiadas que tenían una relación natural, más bien que convencional, con lo que representaban. Si la filosofía del lenguaje ha de tener sentido como filosofía primera, entonces debemos reconstruir la problemática del *Tractatus* de modo que refute el diagnóstico de Wittgenstein. Debemos hacer ver que algunas preguntas de la forma «¿cómo es posible que el lenguaje deba representar?» tienen tanto sentido como la pregunta del siglo XVII «¿cómo es posible que los contenidos de mi mente deban ser conocidos por mí para representar algo exterior a mi mente?», no precisamente que ésta sea el análogo más estricto formulable en la jerga filosófica corriente. Debemos decir que el interés por el escepticismo que apareció en el siglo XVII estaba aún más determinado de lo que hemos creído: que algún problema permanente sobre la representación quedó ensombrecido por las crisis intelectuales transitorias de aquellos tiempos.

La razón por la que el escepticismo es tan difícil de formular para el lenguaje es que preguntar cómo se las

arregla el lenguaje para representar la realidad parece un poco como preguntarse cómo es posible que las llaves giren. Nos sentimos tentados a contestar que eso es lo que *nosotros hacemos* que hagan. De este modo, es más fácil entender las preguntas biológicas o sociológicas sobre cómo nos las arreglamos para construir el lenguaje particular que hemos formado, o sobre cómo podemos enseñarlo a nuestros jóvenes, que las preguntas transcendentales sobre cómo algo *podría* hacer lo que hemos conseguido que haga el lenguaje. Por esto, las preguntas tipo Davidson sobre la forma lógica de los enunciados de acción no han tenido la resonancia de las preguntas del *Tractatus* sobre la forma lógica de cualquier enunciado posible. Sabemos qué significaría contestar la pregunta de Davidson, y no nos sentimos en suspenso en nuestra actividad de atribuir responsabilidad por acciones hasta que la hayamos contestado. Y no estamos tentados a desear saber si la «ontología del inglés» desvelada gradualmente por sucesivas respuestas a preguntas davidsonianas es la ontología *correcta*. Wittgenstein llegó a pensar en el primer tipo de resonancia como resultado de la totalidad más bien que de la profundidad. Si queremos usar paralelamente el cuadrilátero de Hacking para iluminar la escena filosófica contemporánea, deberemos conferir una nueva profundidad a las cuestiones del tipo de las del *Tractatus*.

Hacking termina oscilando entre dos respuestas a su pregunta del título —una en la que los enunciados se construyen como lo fronterizo entre el cognoscente y lo conocido, y una concepción hegeliana más atrevida en la que el discurso llega a ser «autónomo», constituye el conocimiento humano antes que servirle de frontera, y en la que pensamos la investigación humana como «un proceso sin sujeto»—. (Esta última frase es la descripción de Althusser de la contribución de Hegel a la filosofía, citada con aprobación por Hacking.) Si adoptamos el segundo tipo de respuesta, en la que los diversos diagramas del cuadrilátero que ofrece Hacking son sustituidos por una

confrontación simple de una masa revuelta de enunciados con el mundo al que se refieren, entonces tendremos ciertamente una razón para pensar que el lenguaje es *importante,* pero no para pensar que es importante para la *filosofía.* O, para decirlo de otro modo, tenemos una razón para pensar que la filosofía se está convirtiendo en algo muy diferente de todo lo que hemos conocido desde Descartes. También tenemos razón para dudar de que tengamos clara la sensación de qué es estar seguros sobre lo que habrá de ser de su incumbencia. Si la noción de representación desaparece, como lo desean filósofos tipo Derrida, entonces la filosofía ya no puede ser vista como centrada en el estudio de la representación. Sobre qué otra cosa puede centrarse o qué va a ocurrir es difícil verlo claro. Pero es posible que pueda no tener un centro, que pueda no tener una estructura arquitectónica en absoluto. Puede ser que lo que Hacking denomina, de la mano de Quine, Wittgenstein, Davidson y Feyerabend, la profundidad del significado lleve con ella la profundidad de la filosofía como una disciplina con método propio. Si no hay significados que analizar, si hay una masa revuelta de enunciados entrelazados, si no hay un reduccionismo que invocar como resultado del análisis de los significados, entonces quizá no hay *ningún* problema central o fundacional en filosofía. Puede quedar únicamente filosofía como mirada —filosofía al estilo de Aristóteles, Dewey y el último Wittgenstein—. Si hacemos una virtud de la necesidad de adoptar esta alternativa entonces podemos responder la pregunta «¿por qué el lenguaje importa a la filosofía?», diciendo «porque le importa cualquier cosa, pero no le importa más que cualquier otra».

RICHARD RORTY

Princeton University

VEINTE AÑOS DESPUES [1]

Escribí «Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística» en 1965. En 1975 retomé los mismos temas en una recensión del libro de Ian Hacking, *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* —el texto que se acaba de traducir con el título *Diez años después*—. Estamos ahora en 1990 y he aprovechado la ocasión de que esos dos textos se traduzcan al castellano para releerlos.

Lo que me parece más sorprendente de mi ensayo de 1965 es lo en serio que me tomaba el fenómeno del «giro lingüístico», lo importante que me parecía. Estoy alarmado, desconcertado y divertido al releer el siguiente pasaje:

> La filosofía lingüística, en los últimos treinta años ha conseguido poner a la defensiva a toda la tradición filosófica, de Parménides a Bradley y Whitehead, pasando por Descartes y Hume. Y lo ha hecho mediante un escrutinio cuidadoso y cabal de las formas en que los filósofos tradicionales han usado el lenguaje en la formulación de sus problemas. Este logro es suficiente para colocar este período entre las más grandes épocas de la historia de la filosofía.

La última proposición me sorprende ahora como un simple intento de un filósofo de treinta y tres años de convencerse a sí mismo de que había tenido la fortuna de haber nacido en los buenos tiempos —de persuadirse a sí mismo de que la matriz disciplinar en la que se había encontrado a sí mismo (la filosofía tal como se ense-

1. El presente texto ha sido escrito expresamente por el autor, a comienzos de año, para la presente edición.

ñaba en los sesenta en la mayor parte de las universidades de habla inglesa) era más que una escuela filosófica, una tempestad más en la tetera académica.

Ahora me parece que ha sido poco más que eso. Las controversias que discutí con tanta seriedad en 1965 ya me parecen pintorescas. Ahora me parecen decididamente antiguas. El más eminente de los filósofos que enseñan ahora en Oxford, Bernard Williams, escribe sobre «"el análisis lingüístico", ese estilo filosófico ahora distante».[2] El eslogan de que «los problemas de la filosofía son problemas de lenguaje» me sorprende ahora como confuso por dos razones. La primera es que ya no me siento inclinado por más tiempo a ver «los problemas de la filosofía» como nombrando un género natural —ya no inclinado a pensar en «filosofía» como (en las palabras de Stuart Hamshire citadas al final de mi ensayo de 1965) «una de las actividades humanas identificables». La segunda es que tampoco me siento inclinado a pensar que existe tal cosa como «el lenguaje» en cualquier sentido en que fuera posible hablar de «problemas de lenguaje». En lo que sigue discutiré brevemente cada una de estas dos razones.

El único género natural que pudiera ser designado con utilidad por el término «problemas de filosofía» es, pienso, el conjunto de problemas interrelacionados planteados por las teorías representativistas del conocimiento —los problemas conectados con lo que Hacking denomina «fronterizo»—. Son problemas sobre la relación entre la mente y la realidad, o el lenguaje y la realidad, vistos como la relación entre un medio de representación y lo supuestamente representado. En mi recensión de Hacking sugerí que el asalto de Quine y Davidson a las distinciones entre los juicios analíticos y sintéticos, cuestiones conceptuales y cuestiones empíricas, lenguaje y hecho, han vuelto difícil la formulación de tales problemas —la

2. Williams, «The need to be sceptical», *Times Literary Supplement*, 16-22 febrero, 1990, pág. 163.

dificultad de pensar la relación entre los enunciados y el mundo como representativa—.[3] Pero en aquella época (1975) aún no me había dado cuenta de lo radical que era el ataque de Davidson a las concepciones tradicionales del lenguaje —aun cuando Davidson había publicado ya el notable trabajo «On the Very Idea of a Conceptual Scheme».[4]

En este ensayo seminal, Davidson recomendaba desembarazarse del «dualismo de esquema y mundo», y de este modo de la idea de que lenguajes diferentes representan el mundo desde perspectivas diferentes. En ensayos posteriores, ha hecho más explícito su ataque al representativismo, diciendo, por ejemplo.

> Las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada. Es bueno verse libre de las representaciones, y con ellas, de la teoría de la verdad como correspondencia, pues eso es pensar que hay representaciones que engendran pensamientos de relativismo.[5]

Si nos desembarazamos de la idea de que hay representaciones, entonces queda escaso interés en la relación entre la mente y el mundo o el lenguaje y el mundo. De este modo a uno le faltará interés tanto en las viejas disputas entre realistas e idealistas como en las querellas contemporáneas dentro de la filosofía analítica sobre «realismo» y «antirrealismo». Pues estas últimas presuponen que trocitos de mundo «hacen verdaderos a los enunciados», y que dichos enunciados, por su parte, represen-

3. En aquel texto, sin embargo, yo era aún suficientemente representativista para decidir que «*hacemos* que los lenguajes representen la realidad». Esto era un error. No debería haber dicho que la noción de un lenguaje que representa la realidad no era problemática, sino que era innecesaria.

4. Este ensayo se publicó en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47 (1974), y se reimprimió en Davidson, *Inquiries into Truth and Representation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

5. Davidson, «The Mith of the Subjectivism», en *Relativism: Interpretation and Confrontation* (comp. de Michel Krausz), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, págs. 165-166.

tan esos trocitos. Sin estos presupuestos no estaríamos interesados en intentar distinguir entre los auténticos enunciados que corresponden a los «hechos del caso» y los que no (sobre cuya distinción giran las controversias de los realistas *versus* los antirrealistas).[6]

Davidson nos hace ver cómo desembarazarnos de la noción de «fabricantes-de-verdad» así como de la noción de representación.[7] Ha hecho ver cómo librarse de una de las pinturas que, tal como Wittgenstein había señalado, «nos tiene cautivos» —donde «nosotros» significa «la mayor parte de los filósofos desde Descartes hasta el presente»—. Pero los problemas producidos por la noción de que los enunciados verdaderos son representaciones de la realidad y de que son hechos verdaderos por la realidad, no pueden ser identificados con «los problemas de la filosofía». Como mucho, constituyen la mayoría de los problemas discutidos por los libros de texto de filosofía del siglo XIX. Hay conjuntos de pensadores —por ejemplo, Platón, Aristóteles, Vico, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger— que discutieron conjuntos de problemas que sólo están conectados con los problemas representativistas de un modo débil y tangencial. Creo que no existe manera alguna de juntar a estos pensadores con Descartes, Kant y Frege en una empresa común llamada «filosofía» con una historia continua.

Si alguna vez hubo algo de verdad en la expresión «los problemas de la filosofía son problemas de lenguaje» ocurrió que los problemas especiales *sobre represen-*

6. Discuto más detalladamente las relaciones entre el representativismo y las controversias realismo *versus* antirrealismo, que dominan la filosofía analítica contemporánea en la introducción a mi *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1990, así como en mi introducción a Joseph Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder: Westview Press, 1990.

7. Trato de aclarar el método mediante el que lo ha conseguido en varios ensayos incluidos en *Objectivity, Relativism and Truth*, en particular en «Non-Reductive physicalism» y en «Pragmatism, Davidson and Truth».

tación que los filósofos han discutido eran pseudoproblemas, creados por una mala descripción del conocimiento humano que acabó por tornarse optativa y sustituible. En mi *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) argumenté que estos problemas eran característicos de la filosofía postcartesiana más bien que de la precartesiana, y que únicamente después de Kant alcanzaron preeminencia suficiente para ser tomados como el núcleo de una disciplina académica denominada «filosofía». Aunque ciertamente Heidegger tiene razón en que los griegos empedraron el camino a Descartes, aun así lo que Heidegger denomina «la transformación del hombre en un *subjectum*» es un logro diferenciadamente cartesiano, y sólo con esta transformación llegaron a ser centrales los problemas de la representación.

No querría argumentar que los filósofos del siglo XX —Dewey, Heidegger y Wittgenstein sobre todo, pero también Quine, Sellars y Davidson— nos han hecho ver cómo evitar el representacionalismo. Pero lo han hecho no mediante la «disolución» de los problemas viejos, ni mostrando que se apoyaban en «confusiones conceptuales» o sobre un «malentendido de lenguaje», sino sugiriendo un nuevo método de describir el conocimiento y la investigación. El único sentido en que esta sugerencia era «lingüística» es en el sentido en el que el cambio de una cosmología Ptolemaico-Aristotélica a otro Copernicano-Newtoniana fue un camino en el «lenguaje». Este sentido es muy atenuado, pues en los dos casos se puede hablar con tanta facilidad de un cambio en la teoría como en el lenguaje. (Ciertamente, para la posición de Davidson es central el que no importa a cuál de las dos nos estamos refiriendo —es indiferente si se habla de «una teoría mejor» o de «un lenguaje más preciso».)

La idea de que los problemas filosóficos pueden disolverse mediante la detección de la «lógica del lenguaje» ya me parecía, en 1965, insostenible. Pero desgraciadamente todavía estaba atado a la idea de que existía algo llamado «método lingüístico en filosofía». Ahora encuentro impo-

sible aislar tal método —especificar un procedimiento de investigación («lógico» o «lingüístico» en tanto que opuestos a otro «fenomenológico» u «ontológico») que distingue al último Wittgenstein del primer Heidegger, o *Inquiries into Truth and Interpretation* de Davidson de *Experience and Nature* de Dewey—. Con todo, afirmaría que Davidson triunfa mayormente donde Dewey fracasa en gran parte —en el intento de sustituir una pintura representacionalista del conocimiento por otra no representacionalista.

Así, en la medida en que el giro lingüístico hace una contribución específica a la filosofía, creo que en absoluto es metafilosófico. Su contribución fue, por el contrario, haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia al lenguaje como tal medio —un cambio que, en la medida en que ocurrió, hizo más fácil el prescindir de la noción misma de representación—. El intento de Dewey de dejar a un lado la problemática del realismo y el idealismo le envolvió en un intento oscuro y dudoso de ver la «experiencia» y la «naturaleza» como dos descripciones de los mismos acontecimientos así como en la idea de que «las experiencias se hacen verdaderas». Pero los filósofos como Davidson, que hablan de enunciados en lugar de experiencias, lo tienen mejor.

El término «experiencia», tal como es usado por filósofos como Kant y Dewey, fue, como el término «idea» de Locke, ambiguo entre «impresión sensorial» y «creencia». El término «enunciado», utilizado por filósofos de la tradición de Frege, carece de tal ambigüedad. Una vez que la filosofía del lenguaje se vio liberada de lo que Quine y Davidson llamaron «los dogmas del empirismo» en los que la habían enzarzado Russell, Carnap y Ayer (aunque no Frege), los enunciados ya no fueron considerados como expresiones de la experiencia ni como representaciones de una realidad extraexperimental. Más bien, fueron vistos como sartas de marcas y sonidos usados por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de las prácticas sociales —prácticas que capacitan a la gente para lograr

sus fines, entre los que no está incluido «representar la realidad como es en sí misma».[8]

Desarrollar esta figura del papel que los enunciados y las actitudes enunciativas desempeñan en la vida humana, lleva a Davidson a decir que

> [...] hemos borrado la frontera entre conocer un lenguaje y conocer nuestra marcha por el mundo en general. [...] no existe cosa tal como un lenguaje, no si el lenguaje es algo como lo que han supuesto muchos filósofos y lingüistas... Debemos dejar a un lado la idea de una estructura compartida claramente definida, a la que apelan los usuarios del lenguaje para aplicarla a casos [...] debemos dejar a un lado el intento de esclarecer cómo nos comunicamos mediante el recurso a convenciones.[9]

Aquí Davidson lleva a su conclusión lógica el naturalismo, el holismo y el antidualismo tanto de Dewey como de Quine. Deja a un lado la idea de «un lenguaje» como medio estructurado de representación, susceptible de mantenerse en determinadas relaciones con una entidad diferenciada llamada «el mundo». Por eso hace ver que la idea básica de la filosofía lingüística tal como la definí en 1965 —la idea de que la filosofía podía hacerse avanzar estudiando un tema llamado «lenguaje» o «nuestro lenguaje»— era profundamente errónea, profundamente implicada en una figuración *no*-naturalista del conocimiento humano y de la investigación, que todavía incorporaba una distinción «esquema-contenido», la distinción que Da-

8. Sobre la relación entre las teorías representacionalistas y las teorías de la práctica social de la verdad y el conocimiento, véase R. Brandom, «Truth and Assertibility», *Journal of Philosophy*, 73 (1976), y «Heidegger's Categories in *Being and Time*», *The Monist*, 66 (1983), así como mi «Representación, práctica social y verdad», *Philosophical Studies*, 54 (1988) (reimpreso en mi *Objectivity, Relativism and Truth*).

9. Davidson, «A Nice Derangement of Epitaphs», en *Truth and Interpretation: Perspective on the Philosophy of Donald Davidson* (comp. Ernest Lepore), Oxford, Blackwell, 1986, páginas 445-446.

vidson denomina «el tercero, y quizá el último, dogma del empirismo».

Esto completa el esbozo de mis razones para creer que ni «filosofía» ni «lenguaje» nombra algo unificado, continuo o estructurado, y de este modo por qué ahora me resisto a hablar de «los problemas de la filosofía» o de «problemas lingüísticos». A menudo se me acusa de ser un pensador del «fin de la filosofía», y me gustaría aprovechar esta ocasión para volver a enfatizar (como traté de hacerlo en la página final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*) que la filosofía no es precisamente el tipo de cosa que pueda tener un fin —es un término demasiado vago y amorfo para soportar el peso de predicciones como «comienzo» o «fin»—. Lo que sí tiene un comienzo, y puede estar ahora llegando a su fin, es el equivalente de trescientos años de esfuerzos para tender un puente en el abismo que la figuración cartesiana, representacionalista del conocimiento y las investigaciones, nos hizo creer que existe.

En mi recensión de Hacking dije que

> Puede ser que lo que Hacking llama la «muerte del significado», de la mano de Quine, Wittgenstein, Davidson y Feyerabend, lleve con ella la muerte de la filosofía como una disciplina con un método propio.

Todavía creo algo así. Aunque no pienso que la filosofía pueda acabar, pueden hacerlo programas de investigación filosófica de cientos de años de antigüedad, que han existido en el pasado (piénsese en el tomismo). Así puede ocurrir con la idea de que la filosofía es un campo especial de investigación que se distingue por un método especial. El fin de esta última idea, en la medida en que puedo verlo, no produciría ningún daño cultural. Si la «filosofía» llega a ser vista como continua con la ciencia (como le gustaría a Quine) por un lado o, por otro, continua con la poesía (como Heidegger y Derrida sugieren a veces) en tal caso nuestros descendientes estarán

menos interesados en preguntas sobre «la naturaleza de los problemas filosóficos». La historia de cincuenta años de la filosofía lingüística, una historia que ahora está ante nosotros, sugiere que este tipo de preguntas parecen acreditarse como infructuosas.[10]

10. Decir que la filosofía lingüística está ahora ante nosotros no es decir, desde luego, que la filosofía analítica está ante nosotros, sino sólo decir que la mayor parte de los que se llamaban a sí mismos «filósofos analíticos» ahora rechazarían el epíteto de «filósofos lingüísticos», y no se describirían a sí mismos como «aplicando métodos lingüísticos». La filosofía analítica es ahora el nombre no de la aplicación de tales métodos a los problemas filosóficos, sino simplemente el de un conjunto particular de problemas a discutir por los profesores de filosofía en ciertas partes del mundo. Estos problemas, por el momento, se centran sobre problemas del «realismo» y el «antirrealismo» —un hecho que nosotros los davidsonianos, desde luego, deploramos—. En qué se van a centrar una década más tarde, no me gustaría predecirlo. En la medida en que los filósofos analíticos están típicamente entrenados para prestar escasa atención a la historia del pensamiento, y en la medida en que su propio sentido de la función y el papel cultural de su disciplina carece de un ancla hacia barlovento, el punto de mira de sus investigaciones tiende a virar bruscamente de década en década.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

Borre el libro una vez leído

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 250

El objetivo de la colección *Pensamiento Contemporáneo* es proporcionar al lector interesado en este tema, y no sólo al especialista, un conjunto de textos de autores representativos del pensamiento de nuestro tiempo, textos en los que los mismos autores formulan de manera clara y concisa lo más significativo de su propuesta teórica, aquello que les ha convertido en clásicos de la filosofía del siglo XX.

Los tres textos de Rorty que recoge este volumen (para el que expresamente fue escrito el último: estamos ante una primicia) constituyen no sólo un frente desconstructivo de la filosofía lingüística anglonorteamericana (acaso la versión más y mejor propagada del "giro lingüístico" que experimenta la filosofía en este siglo), sino también la materia genética de la desconstrucción de la epistemología moderna, último intento de la filosofía sistemática, de filiación platónico-kantiana, de constituirse en Alto Tribunal de la Realidad que emite el veredicto sobre lo que es y no es un buen *confort metafísico*. Rorty, al desconstruir las pretensiones de la filosofía del lenguaje de estar fundada y ser fundamentadora (de ser la nueva filosofía primera), se suma a la nómina de héroes desconstructivos de las falsas certezas y de las pseudoseguridades modernas. Y ante la frustración colectiva, histórica, que nos va quedando como herencia de la falsa deidad moderna (el confort racional en su trinidad metafísico-epistémico-moral), tiene el valor de erradicar hasta sus puntas las raíces de la fe moderna en el fundamento (racional) y lo (racionalmente) fundado; y de llamar nuestra atención sobre la condición incierta, contingente y finita, desfundada y desfondada, de una experiencia que, a trancas y barrancas, va conservando el nombre de posmoderna.
La introducción ha corrido a cargo de Gabriel Bello, catedrático de Etica en la Universidad de La Laguna.

ISBN 84-7509-613-1

9 788475 096131 46011